

S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

—

TOMUS QUINTUS

BARRI-DUCIS — EX TYPIS CONSOCIATIONIS SANCTI PAULI — L. PHILIPONA ET SOCII

S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

DILIGENTER EMENDATA

NICOLAI, SYLVII, BILLUART, ET C.-J. DRIOUX

NOTIS ORNATA

TOMUS QUINTUS

SECUNDA SECUNDÆ : XCII-CLXXXIX

DE JUSTITIA — DE FORTITUDINE — DE TEMPERANTIA — DE PROPHETIA — DE QUIBUSDAM SPECIATIM AD HOMINES CERTÆ ALICUJUS CONDITIONIS PERTINENTIBUS.

EDITIO DECIMA TERTIA

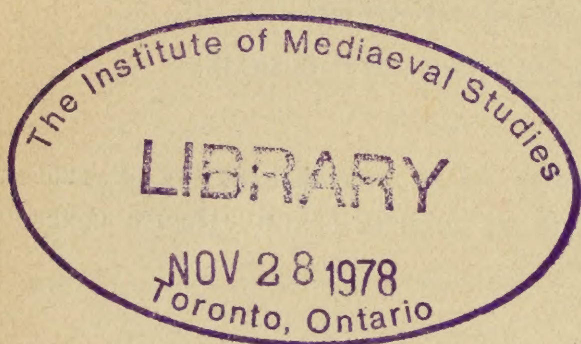


PARISIIS

APUD BLOUD ET BARRAL, BIBLIOPOLAS

4, VIA DICTA DE MADAME, ET VIA DICTA DE RENNES, 59

1882



DIVI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA

SECUNDA SECUNDÆ.

—

QUÆSTIO XCII.

DE VITIIS RELIGIONI OPPOSITIS, ET PRIMO DE SUPERSTITIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis religioni oppositis; et primò de illis quæ cum religione conveniunt in hoc quòd exhibent cultum divinum; secundo de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem; secundum ad irreligiositatem. Unde primò considerandum est de ipsa superstitione et de partibus ejus; deinde de irreligiositate et partibus ejus. Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm superstitio sit vitium religioni contrarium. — 2° Utrum habeat plures partes, seu species.

ARTICULUS I. — UTRUM SUPERSTITIO SIT VITIUM RELIGIONI CONTRARIUM (1).

De his etiam infra, quæst. XCIV, art. 1 corp. et quæst. XCV, art. 1 corp. et quæst. CXXII, art. 3 corp. et Sent. I, dist. 2, quæst. II, art. 1, quæst. II ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrariorum non ponitur in definitione alterius. Sed religio ponitur in definitione superstitionis : dicitur enim superstitio esse « religio supra modum servata, » ut patet in Glossa (interl., ad Coloss. II), super illud : *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

2. Præterea, Isidorus dicit (Etymolog. lib. X, ad litt. *S*): « Superstitiosos, ait Cicero (2), appellatos, qui totos dies deprecabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites fierent (3). » Sed hoc etiam potest fieri secundùm veræ religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

3. Præterea, superstitio quemdam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum : quia, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 5 ad 3), secundùm eam non contingit æquale Deo reddere ejus quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. De decem chordis (cap. 9, à med.) : « Tangis primam chordam, quâ colitur unus Deus, et cecidit bes-

(1) Juxta mentem D. Thomæ superstitio definiri potest : *vitium exhibens cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet*.

(2) Ita Cicero : *De natura deorum* (lib. II, n° 28).

(3) Vel juxta Servium in VIII Æneidos superstitio dicitur ex eo quod homines nimirùm timerent iram deorum supernè impendentem et quasi *superstantem*.

tia superstitionis. » Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

CONCLUSIO. — Superstitio vitium est religioni oppositum secundùm excessum, quo quis divinum exhibet cultum, vel cui non debet, vel non eo modo quo debet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 5 ad 3), religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXIV, art. 1). Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur : unum quidem secundùm excessum ; aliud autem secundùm defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solùm secundùm circumstantiam quæ dicitur quantùm, sed etiam secundùm alias circumstantias : unde et in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium : non quia ad majus aliquid tendat quàm virtus, sed fortè ad minus; transcendit tamen virtutis medium inquantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, et similiter secundùm alia hujusmodi, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 1 et 5). — Sic ergo superstitio est vitium religioni oppositum secundùm excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quàm vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut bonum metaphoricè dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem, ita etiam nomina virtutum quandoque transumptivè accipiuntur in malis; sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundùm illud (Luc. XVI, 8) : *Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis sunt;* et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis (2). Etymologia enim attenditur secundùm id à quo imponitur nomen ad significandum; nominis verò significatio attenditur secundùm id ad quod significandum nomen imponitur. Quæ quandoque diversa sunt : nomen enim lapidis imponitur à læsione pedis, non tamen hoc significat : alioquin ferrum, cùm pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quòd significet illud à quo nomen est impositum.

Ad *tertium* dicendum, quòd religio non potest habere excessum secundùm quantitatem absolutam; potest tamen habere excessum secundùm quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

ARTICULUS II. — UTRUM SINT DIVERSÆ SUPERSTITIONIS SPECIES.

De his etiam infra, quæst. XCIV, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint diversæ superstitionis species. Quia, secundùm Philosophum (Topic. lib. I, cap. 13, ante med.), « si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum (3). » Sed religio, cui opponitur superstitio, non habet diversas species, sed omnes ejus actus ad unam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diversas species.

2. Præterea, opposita sunt circa idem (4). Sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut supra habitum est (quæst. LXXXI, art. 1 et 5). Non ergo species superstitionis, quæ opponitur

(1) Cum hac descriptione coincidit, ut animadvertit Sylvius, ea quam affert glossa : *superstitio est religio supra modum servata.*

(2) Id sæpissimè observat S. Doctor (Cf. part. I, quæst. XIII, art. 2 ad 2, et quæst. XXIX, art. 3 ad 2 et 3 quæst. IX De potentia, art. 3 ad 1, et Sent. I, dist. 23, art. 2 ad 1).

(3) Ex græco καὶ τὸ λοιπὸν vel *etiam alterum* supple *multipliciter dicetur.*

(4) Specie aut genere ; ut in Categoriis vel Postprædicamentis, cap. De oppositis, videre est.

religioni, possunt attendi secundùm aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundùm aliquas observationes humanorum actuum.

3. Præterea (ad Coloss. II), super illud : *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*, dicit Glossa (ord. Ambros., in fin. cap.) : id est, « in simulata religione. » Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

Sed *contra* est quòd Augustinus (De doctr. christ. lib. II, cap. 20, 21, 22, 23 et 24) diversas species superstitionis assignat (1).

CONCLUSIO. — **Quatuor sunt superstitionis species, prima est indebitus veri Dei cultus, tres alia sunt idololatria, divinationes, ac varia observationum genera.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), vitium superstitionis consistit in hoc quòd transcendit virtutis medium secundùm aliquas circumstantias, ut supra dictum est (ibid. et 1 2, quæst. LXXII, art. 9). Non enim quælibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solùm quando referuntur ad diversa objecta vel diversos fines : secundùm hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est (1 2, quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4, 6, 10 et 11). Diversificantur ergo superstitionis species primò quidem ex parte modi, secundò ex parte objecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito (2), et hæc est prima superstitionis species; vel cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ, et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundùm diversos fines divini cultûs. Ordinatur enim primò divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam; et secundùm hoc prima species hujus generis est idololatria, quæ divinam reverentiam indebitè exhibet creaturæ. Secundò ordinatur ad hoc quòd homo instruatur à Deo, quem colit; et ad hoc pertinet superstitio divinativa, quæ dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita, vel tacita, vel expressa (3). Tertiò ordinatur divinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundùm instituta Dei, qui colitur; et ad hoc pertinet superstitio quarumdam observationum (4). Et hæc tria tangit Augustinus (De doct. christ. lib. II, cap. 20, in princ.), dicens, « superstitiosum esse quicquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens; » et hoc pertinet ad primum. Et postea subdit (ibid.) : « Vel ad consultationes et pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata; » quod pertinet ad secundum. Et post pauca subdit : « Ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ, et cætera hujusmodi; » quod pertinet ad tertium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Dionysius dicit (De div. nomin. cap. 4, part. 4, lect. 22), « bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. » Et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est (art. præc. et quæst. X, art. 5). Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd divinationes et observationes aliquæ pertinent ad superstitionem, inquantum dependent ex aliquibus operationibus dæmonum, et sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

Ad *tertium* dicendum, quòd simulata religio ibi dicitur, quando tradi-

(1) Putà illas imprimis generales quæ paulò infra in articuli textu referuntur ; tum speciales quasdam inanissimas observationes (ut appellat) quæ inferiùs (quæst. XCVI, art. 3) subjunguntur.

(2) De hoc illegitimo Dei cultu agetur (quæst. seq.).

(3) Hæc superstitio vocatur divinatio.

(4) Ad hanc superstitionem reduci potest magia quæ est omnium observationum teterrima.

tioni humanæ nomen religionis applicatur, prout in Glossa sequitur. Unde ista simulata religio nihil est aliud quàm cultus Deo vero exhibitus modo indebito; sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum secundùm veteris legis ritum; et de hac ad litteram loquitur Glossa.

QUÆSTIO XCIII.

DE SPECIEBUS SUPERSTITIONIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de speciebus superstitionis, et primò de superstitione indebiti cultûs veri Dei; secundò de superstitione idololatriæ; tertiò de superstitione divinationum; quartò de superstitione observationum. Circa primum quæruntur duo: 1° Utrùm in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum. — 2° Utrùm possit ibi esse aliquid superfluum.

ARTICULUS I. — UTRUM IN CULTU VERI DEI POSSIT ESSE ALIQUID PERNICIOSUM (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim (Joel. II, 32) : *Omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit.* Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocat nomen ejus. Ergo omnis cultus Dei confert ad salutem. Nullus ergo est perniciosus.

2. Præterea, idem Deus est qui colitur à justis quâcumque mundi ætate. Sed ante legem datam justi absque peccato mortali colebant Deum, qualitercumque eis placebat : unde et Jacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum (2), ut habetur (Genes. XXVIII). Ergo etiam modò nullus Dei cultus est perniciosus.

3. Præterea, nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum; unde Gregorius scribit Augustino episcopo Anglorum (lib. XII Regist., epist. 31, ad interrogat. 3), proponenti quòd sunt diversæ Ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione : « Mihi, inquit, placet, ut sive in Romanis (3), sive in Galliarum partibus, seu in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicitè eligas. » Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (in epist. ad Hieronymum, 82, al. 10, ante med. et habetur in Glossa ad Galat. II, interl. et ord. sup. illud : *Ut nos in servitutem*, etc.), quòd « legalia observata post veritatem Evangelii divulgatam sunt mortifera; » et tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

CONCLUSIO. — Potest non modo ex parte rei significatæ, sed etiam ex parte colentis, perniciosus aliquis cultus Deo exhiberi.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De mendacio, cap. 14, in princ.) : « mendacium maximè perniciosum est quod fit in his quæ ad christianam religionem pertinent. » Est autem mendacium, cùm aliquis exteriùs significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto; et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXXI, art. 7). Et ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit dupliciter : uno quidem modo ex parte rei significatæ, à qua discordat significatio cultûs : et hoc modo tempore novæ legis, peractis jam Christi mysteriis, perniciosum est

(1) Cultus habet aliquid perniciosum scilicet quod animam occidit, cùm in eo aliquid falsi reperitur.

(2) Nempe quòd esset ipsi Dominus in Deum et quòd ex omnibus decimas ei offerret (vers. 22).

(3) Vel sic : sive in sancta romana, sive in Galliarum, sive in qualibet Ecclesia (lib. XII, epist. 31).

uti cæremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura; sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis; et hoc præcipuè in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiæ. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicujus quæ non essent ei commissa, ita vitium falsitatis incurrit qui ex parte Ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modum divinâ auctoritate ab Ecclesia constitutum, et in Ecclesia consuetum. Unde Ambrosius dicit, super illud (I. Corinth. XI): *Quicumque edit panem :* « Indignus est qui aliter celebrat mysterium quàm Christus tradidit. » Et propter hoc etiam Glossa (ord. Ambros. super illud : *Quæ sunt rationem habentia*) dicit (ad Colos. II), quòd « superstitio est quando traditioni humanæ religionis nomen applicatur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu et veritate eum colunt (1), ut dicitur (Joan. IV). Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet propriè ad Dei invocationem, quæ salvat.

Ad *secundum* dicendum, quòd ante tempus legis, justi per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur; postmodùm verò exterioribus præceptis circa hoc homines sunt instructi, quæ præterire pestiferum est (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd diversæ consuetudines Ecclesiæ in cultu divino, in nullo veritati repugnant; et ideo sunt servandæ, et eas præterire illicitum est.

ARTICULUS II. — UTRUM IN CULTU DEI POSSIT ESSE ALIQUID SUPERFLUUM.

De his etiam supra, quæst. LXXXI, art. 5 ad 1, et quæst. XCII, art. 1 corp. et ad 3, et infra, quæst. CIV, art. 2 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim (Eccli. XLIII, 32) : *Glorificantes Deum quantumcumque poteritis, supervalebit adhuc.* Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo potest esse.

2. Præterea, exterior cultus est professio quædam cultûs interioris « quo Deus colitur fide, spe et charitate, » ut Augustinus dicit (Enchirid. cap. 3). Sed in fide, spe et charitate non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in divino cultu.

3. Præterea, ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quæ à Deo accepimus. Sed omnia bona nostra à Deo accepimus (3). Ergo si totum quicquid possumus, facimus ad Dei reverentiam, nihil superfluum erit in divino cultu.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De doct. christ. lib. II, cap. 18), quòd « bonus verusque christianus etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiat. » Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

CONCLUSIO. — Quanquam non possit secundùm absolutam quantitatem exhiberi quidpiam Deo in cultu divino superfluum, potest tamen secundùm aliquam proportionem superflui aliquid adhiberi non ordinatum ad debitum illius finem.

(1) Sive paulò aliter vers. 24 : *Spiritus et Deus et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.*

(2) De hac responsione conferantur quæ habet auctor (1 2, quæst. CIII, art. 2).

(3) Sic David (Paral. lib. I, cap. 19, 14) : *Tua sunt omnia, et quæ de manu tua accepimus dedimus tibi.*

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur superfluum dupliciter : uno modo secundùm absolutam quantitatem, et secundùm hoc non potest esse aliquid superfluum in divino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet; alio modo potest esse aliquid superfluum secundùm quantitatem proportionis, quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultûs est ut homo Deo det gloriam, et ei se subjiciat mente et corpore. Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quòd mens hominis Deo subjiciatur, et etiam corpus, per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundùm Dei et Ecclesiæ ordinationem, et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non es superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit quod, quantùm est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quòd mens hominis feratur in Deum aut quòd carnis concupiscentiæ inordinatæ refrenentur, aut etiam si sit præter Dei et Ecclesiæ institutionem (1), vel contra consuetudinem communem, quæ secundùm Augustinum (epist. 36, al. 86, ad Casulanum, parum à princ.) pro lege habenda est, totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum, quia in exterioribus solùm consistens ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus (lib. De vera religione, cap. 3, à med.) inducit quod dicitur (Luc. XVII, 21) : *Regnum Dei intra vos est*, contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in ipsa Dei glorificatione implicatur quòd id quod fit pertineat ad Dei gloriam; per quod excluditur superstitionis superfluitas.

Ad *secundum* dicendum, quòd per fidem, spem et charitatem anima subjicitur Deo; unde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de superfluo quantùm ad quantitatem absolutam.

QUÆSTIO XCIV.

DE IDOLOLATRIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de idololatria; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm idololatria sit species superstitionis. — 2° Utrùm sit peccatum. — 3° Utrùm sit gravissimum peccatorum. — 4° De causa hujus peccati. — Utrùm autem cum idololatris sit communicandum, dictum est supra, cùm de infidelitate ageretur (quæst. X, art. 7 et 10).

ARTICULUS I. — UTRUM IDOLOLATRIA RECTÈ PONATUR SPECIES SUPERSTITIONIS (2).

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. I, art. 1, quæst. III ad 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 120.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd idololatria non ponatur rectè species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita et idololatræ. Sed hæresis est species infidelitatis, ut supra habitum est (quæst. XI, art. 1). Ergo et idololatria; non autem superstitionis.

2. Præterea, latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur univocè dici latria cum ea quæ ad veram re-

(1) Ita se haberent qui absque ordinatione Ecclesiæ in officiis alioquin ad religionem pertinentibus anxiè observarent quemdam numerum candelarum aut orationum, quemdam situm aut colorem, aut qui, omissis Ecclesiæ rubricis, quasdam adhiberent cæremonias, sive in horis canonicis, sive in sacrificio missæ, ita ut, v. g. dicerent : *Gloria in Excelsis* ac *Credo* aut *Alleluia*, cùm hæc non forent dicenda.

(2) Affirmativè respondet S. Doctor, quia idololatria excedit modum divini cultûs, colendo id quod colendum non est.

ligionem pertinet : sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis univocè dicitur, ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univocè videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria veræ religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

3. Præterea, illud quod nihil est non potest esse alicujus generis species. Sed idololatria nihil esse videtur; dicit enim Apostolus (I. Corinth. VIII, 4) : *Scimus quia nihil est idolum in mundo;* et infra (cap. X, 19) : *Quid ergo? Dico quòd idolis immolatum sit aliquid, aut quòd idolum sit aliquid ?* quasi dicat : Non. Immolare autem idolis propriè ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

4. Præterea, ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum cui non debetur. Sed cultus divinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis : unde (Rom. I, 25) quidam vituperantur de hoc quòd *coluerunt et servierunt potiùs creaturæ quàm Creatori.* Ergo inconvenienter hujusmodi superstitionis species *idololatria* nominatur, sed deberet potiùs nominari *latria creaturæ.*

Sed *contra* est quod (Act. XVII, 16) dicitur quòd cùm Paulus Silam et Timotheum Athenis expectaret, *incitabatur spiritus ejus in ipso, videns idololatriæ deditam civitatem ;* et postea (c. 22) dixit : *Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos* (1) *vos video.* Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

CONCLUSIO. — **Universæ idololatriæ varietates, superstitioni, ut species suo generi, subjiciuntur.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XCII, art. 1), ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultûs. Quod autem præcipuè fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi. Debet autem exhiberi soli summo Deo increato, sicut supra habitum est (quæst. LXXXI, art. 1), cùm de religione ageretur. Et ideo cuicumque creaturæ divinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. Hujusmodi autem divinus cultus sicut creaturæ à sensibilibus (2) exhibebatur per aliqua sensibilia signa, putà sacrificia, ludos (3) et alia hujusmodi, ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ per aliquam formam sensibilem vel figuram, quæ idolum nuncupatur. Diversimodè tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quamdam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant; unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis, et per consequens quòd divinus cultus eis deberetur. Et hæc fuit opinio Hermetis Trismegisti, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. VIII, cap. 23). Alii verò non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit Apostolus (Rom. I, 23). Nam quantùm ad primum, dicit : *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium;* quantùm autem ad secundum subdit : *coluerunt et servierunt*

(1) Imò *superstitiosiores* ad majorem expressionem ; quod propter aram dicit quam erexerant ignoto Deo, ut ex adjunctis patet.

(2) Hanc lectionem ex cod. Alcan. restituimus : quam levi cum varietate habent nonnulli alii codices, et editiones antiquæ cum Patav. ann. 1698, videlicet pro *creaturæ à sensibilibus*, id est, hominibus carnalibus, legentes *creaturæ insensibili.* Nicolai ex Mss. : Sicut « autem per aliqua sensibilia signa sensibilibus creaturis exhibebatur cultus divinus, putà per sacrificia, etc. » Edit. Lugdun. anni 1677 : « Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, putà per sacrificia, etc. » Edit. Pat. anni 1712 : « Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, putà per sacrificia, oblationes et alia hujusmodi, ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ, etc. »

(3) Scilicet ludos Apollinis, vel Martis, vel Herculis, vel Olympii Jovis.

potiùs creaturæ quàm Creatori (1). Horum tamen fuit triplex opinio : quidam enim æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Jovem, Mercurium, et alios hujusmodi. Quidam verò æstimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quàm animam motu et ratione mundum gubernantem; sicut et homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant toti mundo et omnibus partibus ejus esse cultum Divinitatis exhibendum, cœlo, aeri, aquæ et omnibus hujusmodi partibus, et ad hæc referebant nomina et imagines suorum deorum, sicut Varro diceba et narrat Augustinus (De civ. Dei, lib. VII, cap. 21 et 22). Alii verò, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales à summo Deo creatas, quas *deos* nominabant, participatione scilicet Divinitatis, nos autem eos *angelos* dicimus; post quos ponebant animas cœlestium corporum, et sub his dæmones quos dicebant esse aerea quædam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum societatem assumi credebant : et his omnibus cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat (De civ. Dei, lib. VIII, cap. 14). Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis : aliam verò de cultu hominum dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quæ secundùm figmenta poetarum repræsentabatur in theatris; aliam verò opinionem de imaginibus dicebant pertinere ad civilem theologiam, quæ per pontifices celebrabatur in templis (2). Omnia autem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant. Unde Augustinus dicit (De doct. christ. lib. II, cap. 20, in princ.) : « Superstitiosum est quicquid institutum ab hominibus est ad facienda et colenda idola pertinens, vel ad colendam sicut Deum creaturam, partemve ullam creaturæ, vel, etc. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quædam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum : quam quidem protestationem nomen idololatriæ significat, non autem nomen hæresis (3), sed solùm falsam opinionem. Et ideo hæresis est species infidelitatis; sed idololatria est species superstitionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd nomen latriæ dupliciter potest accipi : uno enim modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem; et secundùm hoc non variatur significatio hujus nominis latria, cuicumque exhibeatur; quia illud cui exhibetur, non cadit secundùm hoc in ejus definitione; et secundùm hoc latria univocè dicitur secundùm quòd pertinet ad veram religionem, et secundùm quòd pertinet ad idololatriam; sicut solutio tributi univocè dicitur, sive exhibeatur vero regi, sive falso. Alio modo accipitur latria prout est idem religioni : et sic, cùm sit virtus, de ratione ejus est quòd cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi; et secundùm hoc latria æquivocè dicitur de latria veræ religionis et de idololatria; sicut prudentia æquivocè (4) dicitur de prudentia quæ est virtus, et de prudentia quæ est carnis.

(1) Cf. Sap. XIII et XIV, Ps. CXIII et CXIV, Is. XLII et XLVI.

(2) Ex his dictis definiri potest idololatria in genere : *Cultus divinus alteri quàm Deo exhibitus.*

(3) De hæresi confer quod dictum est supra quæst. XI.

(4) Voces *univoca* et *æquivoca* jam definitæ sunt tom. I, pag. 99.

Ad *tertium* dicendum, quòd Apostolus intelligit *idolum nihil esse in mundo*, quia imagines illæ quæ idola dicebantur, non erant animatæ, aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore. Et similiter intelligendum est quòd *idolis immolatum non est aliquid*, quia per hujusmodi immolationem carnes immolatitiæ neque aliquam sanctificationem consequebantur, ut Gentiles putabant, neque aliquam immunditiam, ut putabant Judæi.

Ad *quartum* dicendum, quòd ex communi consuetudine, quâ creaturas quascumque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen *idololatria* ad significandum quemcumque cultum creaturæ, etiamsi sine imaginibus fieret.

ARTICULUS II. — UTRUM IDOLOLATRIA SIT PECCATUM.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 120.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum : nam et in tabernaculo erant imagines cherubim, ut legitur (Exod. XXV), et in Ecclesia quædam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundùm quam idola adorantur, non est peccatum.

2. Præterea, cuilibet superiori est reverentia exhibenda. Sed angeli et animæ sanctorum sunt nobis superiores. Ergo si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum, vel aliquorum hujusmodi, non erit peccatum.

3. Præterea, summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundùm illud (Joan. IV, 24): *Deum oportet adorare in spiritu et veritate* (1); et Augustinus dicit (Ench. cap. 3), quòd « Deus colitur fide, spe et charitate. » Potest autem contingere quòd aliquis exteriùs idola colat, interiùs tamen à vera fide non discedat. Ergo videtur quòd sine præjudicio divini cultûs possit aliquis exteriùs idola colere.

Sed *contra* est quod (Exod. XX, 5) dicitur : *Non adorabis ea* (scilicet exteriùs) *neque coles* (scilicet interiùs), ut Glossa (ordin.) exponit : et loquitur de sculptilibus et imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

CONCLUSIO. — **Idololatria est ex natura sua peccatum, ac mortale peccatum, tam interiori, quàm exteriori opere.**

Respondeo dicendum quòd circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quòd offerre sacrificium et alia ad latriam pertinentia, non solùm summo Deo, sed etiam aliis supra dictis, esset debitum et per se bonum, eò quòd cuilibet superiori naturæ divinam reverentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus, non tamen eadem reverentia omnibus debetur; sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit; et hoc est latriæ cultus. — Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere; illi verò summo Deo, tanquam meliori, meliora, scilicet puræ mentis officia : quia, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. X, cap. 19, circ. princ.) « exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus :

(1) Vel sic expressè (vers. 24) : *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.*

ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quàm ei cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium esse nosipsi debemus. » — Alii verò æstimaverunt latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum tanquam per se bonum aut optimum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum, ut Augustinus (De civ. Dei, lib. VI, cap. 10, ad fin.) introducit Senecam dicentem : « Sic, inquit, adorabimus, ut meminerimus hujusmodi cultum magis ad morem quàm ad rem pertinere; » et (lib. De vera religione, cap. 5, in principio) Augustinus dicit, « non esse religionem à philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis ; et de suorum deorum natura ac summo bono diversas contrariasque sententias in scholis personabant. » Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici (1), asserentes non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus, exteriùs idola colat, dum tamen fidem in mente servet. Sed hoc apparet manifestè falsum : nam cùm exterior cultus sit signum interioris cultûs, sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium ejus quod per veram fidem tenet in corde ; ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam (De civit. Dei, lib. VI, cap. 10, in fin.), quòd « eò damnabilius colebat idola, quò illa quæ mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in Ecclesia imagines instituuntur, ut eis cultus latriæ exhibeatur, sed ad quamdam significationem ; ut per hujusmodi imagines mentibus hominum imprimatur et confirmetur fides de excellentia angelorum et sanctorum (2). Secùs autem est de imagine Christi, cui ratione divinitatis latria debetur, ut dicetur (part. III, quæst. XXV, art. 3).

Ad *secundum* et *tertium* patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp.) (3).

ARTICULUS III. — UTRUM IDOLOLATRIA SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM (4).

De his etiam 1 2, quæst. CII, art. 5 ad 2, et De malo, quæst. II, art. 10 corp. et I. Cor. XII, lect. 1, col. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd idololatria non sit gravissimum peccatorum. Pessimum enim opponitur optimo, ut dicitur (Ethic.

(1) Sic hæreticos Helcesaïtas existimasse refert ex Origene (in Ps. LXXX) Eusebius (lib. VI, cap. 28 vel 31), sed Origenis commentarius nunc non exstat, ex quo ista desumit Eusebius.

(2) Nicolai hæc addit cruculis clausa : « Quam vis hoc ipso quòd sanctorum excellentiam significant, inferiori quâdam adoratione, seu duliâ, sicut ipsimet sancti, quos repræsentant, non absolutâ quidem, quæ prototypis ipsis exhibetur, sed respectivâ tantùm possunt et debent adorari. Sed adorari non dicuntur propriè, nec sic dici consueverunt antiquo usu, quia latria, quæ propriè ac simpliciter adoratio dicitur, illis exhiberi non potest, ut in 7 generali synodo, act. 2 et deinceps, ac potissimùm act. 7, patet ; ubi honorariam tantùm adorationem imaginibus exhiberi debere decernitur. Secùs est, etc. »

(3) Hucusque S. Thomas. Hæc insuper Nicolai : « Ad argumentum in oppositum dicendum quòd in loco Exodi supra dicto non de imaginibus propriè sumptis intelligitur quòd adorari non debeant, sed solummodo de similitudinibus vel simulacris, ut ex verbis ipsius textûs patet : ubi dicitur : *Non facies tibi sculptile* (sive græcè idolum) neque omnem similitudinem, etc. Differentia enim inter idolum, simulacrum et imaginem propriè dictam hæc est, quòd nullam rem repræsentat idolum, sed figmentum duntaxat ; simulacrum est quidem alicujus rei physicam entitatem habentis effigies, vel repræsentatio, sed non moralem dignitatem habentis, quæ sit adorationis fundamentum, ut simulacrum solis, etc. ; » imago « autem propriè dicta non entitatem tantùm, seu physicam realitatem, sed moralem etiam dignitatem ad adorandum repræsentat, putà imago Christi vel sanctorum. Vel dicendum quòd non quælibet similitudo, loco prædicto prohibetur, sed similitudo eorum tantùm quæ in cœlo, in terra et in aquis Gentiles adorabant, sicut ibidem indicatur. Et præterea non simpliciter ejusmodi similitudo prohibetur fieri, coli vel adorari, sed honore vel cultu qui soli Deo exhibendus est, quasi aliquam in se divinitatem contineret, sicut dictum est in corpore articuli. »

(4) Affirmativè respondet S. Doctor quia idololatria perfecta includit partim blasphemiam ut ibi dicitur in respons. ad 2, partim odium Dei,

lib. VIII, cap. 10, circa princ.). Sed cultus interior, qui consistit in fide, spe et charitate, est melior quàm cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio et odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata quàm idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum gravius est, quantò magis est contra Deum. Sed directiùs aliquis videtur contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quàm cultum Dei alii exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei est gravius peccatum quàm idololatria.

3. Præterea, minora mala majoribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ punitum est peccato contra naturam, ut dicitur (Rom. I). Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriæ.

4. Præterea, Augustinus dicit (Contra Faust. lib. XX, cap. 9, circa princ.): « Neque vos, scilicet Manichæos, dicimus paganos, aut schisma paganorum, sed cum eis habere quamdam similitudinem eò quòd multos colatis deos : verùm vos in hoc esse eis longè deteriores quòd illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt; vos autem ea colitis quæ omnino non sunt. » Ergo vitium hæreticæ pravitatis est gravius quàm idololatria.

5. Præterea, super illud (ad Galat. IV) : *Quomodo convertimini iterùm ad infirma et egena elementa?* dicit Glossa Hieronymi (et Petri Lomb. in hunc loc.) : « Legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum pænè par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverant. » Non ergo peccatum idololatriæ est gravissimum.

Sed *contra* est quod (Levit. XV), super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit Glossa (ord. Hesich.) : « Omne peccatum est immunditia animæ, sed idololatria maximè. »

CONCLUSIO. — Quanquam idololatria, secundùm se gravissimum peccatum sit, potest tamen ex mala peccantis dispositione, aliud peccatum, idololatria gravius esse.

Respondeo dicendum quòd gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter : uno modo ex parte ipsius peccati; et sic peccatum idololatriæ gravissimum est. Sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur quòd aliquis honorem regium alteri impendat quàm vero regi, quia quantùm in se est, totum reipublicæ perturbat ordinem ; ita in peccatis quæ contra Deum committuntur, quæ tamen sunt maxima, gravissimum esse videtur quòd aliquis honorem divinum creaturæ impendat; quia, quantùm est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum. Alio modo potest attendi gravitas peccati ex parte ipsius peccantis; sicut dicitur gravius esse peccatum ejus qui peccat scienter (1) quàm ejus qui peccat ignoranter; et secundùm hoc nihil prohibet graviùs peccare hæreticos qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quàm idololatras ignoranter peccantes; et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse majora propter majorem contemptum peccantis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, et adjicit exteriùs indebitum cultum. Si verò sit exterior tantùm idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut priùs dictum est (art. præc.).

Ad *secundum* dicendum, quòd idololatria includit magnam blasphemiam, inquantum Deo subtrahitur dominii singularitas, et fidem opere impugnat idololatria.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia de ratione pœnæ est quòd sit contra

si conferatur quæst. XIII, art. 3, et quæst. XXXIV, art. 2.

(1) Quale peccatum appellatur *ex malitia*, ut suo loco explicatum est (1 2, quæst. LXXVIII).

voluntatem; peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quòd sit gravius; et secundùm hoc peccatum quod est contra naturam minus est quàm peccatum idololatriæ. Sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens pœna peccati idololatriæ, ut scilicet sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem (1) perversitatem patiatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd hæresis Manichæorum etiam quantùm ad genus peccati gravior est quàm peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, et multa vana, et fabulosa de Deo fingentes. Secùs autem est de aliis hæreticis (2), qui unum Deum confitentur et eum solum colunt.

Ad *quintum* dicendum, quòd observatio legis tempore gratiæ non est omnino æqualis idololatriæ secundùm genus peccati, sed pænè æqualis: quia utrumque est species pestiferæ superstitionis.

ARTICULUS IV. — UTRUM CAUSA IDOLOLATRIÆ FUERIT EX PARTE HOMINIS (3).

De his etiam Sent. II, dist. 15, quæst. I, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 120, et De pot. quæst. III, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa. Sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte naturæ hominis; quia potiùs naturalis ratio hominis dictat quòd sit unus Deus, quòd non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia *non potest arbor bona malos fructus facere*, ut dicitur (Matth. VII, 18). Neque etiam ex parte culpæ, quia, ut dicitur (Sap. XIV, 27), *infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium, et finis*. Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

2. Præterea, ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate (4) legitur esse adinventa vel à Nembrote (5), qui, ut dicitur, cogebat homines ignem adorare; vel à Nino (6), qui imaginem patris sui Beli adorari fecit; apud Græcos autem, ut Isidorus refert (Etymol. lib. VIII, cap. 11, aliquant. à princ.), Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit: Judæi verò dicunt quòd Ismael primus simulacrum de luto fecit: cessavit etiam in sexta ætate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Præterea, Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XXI, cap. 6, à med.): « Neque potuit primum nisi illis (scilicet dæmonibus) docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine vel cogatur; unde magicæ artes earumque artifices extiterunt. » Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

(1) Id est erubescendam vel pudendam quâ coram hominibus nimirùm confunduntur: hinc *passiones ignominiæ* Apostolus appellat ibi (vers. 26, etc.).

(2) Non ita loquitur S. Thomas, quasi alii hæretici idololatris deteriores non sint; sed manichæos tantùm veluti notiores exempli loco posuit.

(3) Duplicem causam idololatriæ assignat S. Doctor; unam dispositivam ex parte hominum, aliam verò consummativam ex parte dæmonum.

(4) Scilicet post diluvium. Irenæus (advers. hæres. lib. V, cap. 29), Tertull. (De idololatria, cap. 4), Cyrillus Alexandrin. (lib. I in Julian. ante med. et lib. III sub fine) sentiunt idololatriam ante diluvium non extitisse.

(5) Nembroth seu Nemrod qui circa annum mundi 1800 florebat.

(6) Ita S. Hieronymus et S. Cyrillus.

Sed *contra* est quod dicitur (Sap. XIV, 14) : *Supervacuitas hominum hæc*, scilicet idola, *adinvenit in orbe terrarum*.

CONCLUSIO. — Potuit aliqua ex parte hominum causa idololatriæ esse, vel inordinatus affectus, vel repræsentationis delectatio, vel ignorantia : consummativa autem ejus causa fuerunt, dæmones, qui se hominibus colendos in idolorum imaginibus exhibuerunt, aliqua in illis mirabilia faciendo.

Respondeo dicendum quòd idololatriæ est duplex causa : una quidem dispositiva ; et hæc fuit ex parte hominum, et hoc tripliciter : primò quidem ex inordinatione affectûs, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur (Sap. XIV, 15) : *Acerbo luctu dolens pater citò sibi rapti filii fecit imaginem, et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquam deum colere cœpit :* et ibidem etiam subditur quòd homines, *aut affectui, aut regibus deservientes, incommutabile nomen*, scilicet Divinitatis, *lignis et lapidibus imposuerunt*. Secundò propter hoc quòd homo naturaliter de repræsentatione delectatur, ut Philosophus dicit (Poetica sua, cap. 2, in princ.), et ideo homines rudes à principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressivè factas, Divinitatis cultum eis impenderunt : unde dicitur (Sap. XIII, 2) : *Si quis artifex faber de silva lignum rectum secuerit, et per scientiam suæ artis figuret illud, et assimilet imagini hominis, de substantia sua, et filiis, et nuptiis votum faciens inquirit*. Tertiò propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem, Divinitatis cultum exhibuerunt; unde dicitur (Sap. XIII, 1) : *Neque operibus attendentes, agnoverunt quis artifex esset, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum, deos putaverunt*. Alia autem causa idololatriæ consummativa fuit ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia, faciendo; unde et (Psal. XCV, 5) dicitur : *Omnes dii gentium dæmonia* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd causa dispositiva idololatriæ fuit ex parte hominis, naturæ defectus, vel per ignorantiam intellectûs, vel per inordinationem affectûs, ut dictum est (in corp. art.), et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expressè inducendo per modum causæ, vel occasionem præbendo per modum initii, vel per modum finis, inquantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum; sicut occisiones hominum, et mutilationes membrorum, et alia hujusmodi ; et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd in prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum; in sexta autem ætate (2) idololatria est exclusa per virtutem et doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de causa consummativa idololatriæ.

(1) Quis verò fuit ordo illarum specierum idololatriæ? verisimilis est, ait Sylvius, primam fuisse cultum hominibus defunctis impensum ; secundam cultum statuarum ; tertiam cultum solis, lunæ et aliarum mundi partium; sed hujus quæstionis solutio difficultates inextricabiles in se implicat.

(2) Sexta ætas à Christo nato usque ad finem mundi se extendit.

QUÆSTIO XCV.

DE SUPERSTITIONE DIVINATIVA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de superstitione divinativa; et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm divinatio sit peccatum. — 2° Utrùm sit species superstitionis. — 3° De speciebus divinationis. — 4° De divinatione quæ fit per dæmones. — 5° De divinatione quæ fit per astra. — 6° De divinatione quæ fit per somnia. — 7° De divinatione quæ fit per auguria et alias hujusmodi observationes. — 8° De divinatione quæ fit per sortes.

ARTICULUS I. — UTRUM DIVINATIO SIT PECCATUM (1).

De his etiam Sent. II, dist. 15, quæst. I, art. 3 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 154, et Isa. III, lect. 4, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quæ sunt divina magis ad sanctitatem pertinent quàm ad peccatum. Ergo videtur quòd divinatio non sit peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit (De lib. arbit. lib. I, cap. 1, ante med.): « Quis audeat dicere disciplinam esse malum? » et iterum : « Nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse. » Sed aliquæ artes sunt divinativæ, ut patet per Philosophum (lib. De memoria, cap. 1, parum à princ.); videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quòd divinatio non sit peccatum.

3. Præterea, naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur prænoscere futuros eventus, quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. XVIII, 2) : *Non sit qui pythones consulat, neque divinos :* et (in Dec. 26, qu. v, cap. 2) dicitur : « Qui divinationes expetunt, sub regula quinquennii jaceant, secundùm gradus pœnitentiæ definitos. »

CONCLUSIO. — Divinatio, peccatum est, quo quis sibi usurpat futurorum, ut futura sunt, notitiam, et prædictionem, ad Deum propriè pertinentem.

Respondeo dicendum quòd nomine divinationis intelligitur quædam prænuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter prænosci possunt: uno quidem modo in suis causis; alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se habent : quædam enim producunt ex necessitate et semper suos effectus, et hujusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci et prænuntiari possunt ex consideratione suarum causarum, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Quædam verò causæ producunt suos effectus, non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, rarò tamen deficiunt; et per hujusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quamdam conjecturam; sicut astrologi per considerationem stellarum quædam prænoscere et prænuntiare possunt de pluviis et siccitatibus, et medici de sanitate vel morte. Quædam verò causæ sunt quæ si secundùm se considerentur, se habent ad utrumlibet (2); quod præcipuè videtur de potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, secundùm Philosophum (Metaph. lib. IX, text. 3 et 18); et tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex

(1) Divinatio de qua hìc agitur est *prænuntiatio seu prædictio futurorum modo indebito,* id est, per media à Deo non instituta.

(2) Id est ab omni coactione sunt immunes ac proinde omninò liberæ.

naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt, quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad hujusmodi effectus. Et ideo effectus hujusmodi prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis hujusmodi effectus considerare possunt, solùm dum sunt præsentes, sicut cùm homo videt Socratem currere vel ambulare; sed considerare hujusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt, quasi præsentia, ut habitum est (part. I, quæst. XIV, art. 13, et quæst. LVII, art. 3, et quæst. LXXXVI, art. 4). Unde dicitur (Isa. XLI, 23) : *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos* (1). Si quis ergo hujusmodi futura prænuntiare aut prænoscere quocumque modo præsumpserit, nisi Deo revelante, manifestè usurpat sibi quod Dei est; et ex hoc aliqui *divini* dicuntur. Unde dicit Isidorus (Etymolog. lib. VIII, cap. 9, circa med. et habetur cap. *Igitur*, 26, quæst. 4) : « Divini dicti, quasi Deo pleni : Divinitate enim se plenos simulant, et astutiâ quâdam fraudulentiæ, hominibus futura conjectant. » Divinatio ergo non dicitur si quis prænuntiet ea quæ ex necessitate eveniunt, vel ut in pluribus, quæ humanâ ratione prænosci possunt : neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscat : tunc enim non ipse divinat, id est, quod divinum est, facit, sed magis quod divinum est suscipit (2). Tunc autem solùm dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat prænuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit super Michæam (à med. comment. in cap. 3), quòd « divinatio semper in malam partem accipitur (3). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd divinatio non dicitur ab ordinata participatione alicujus divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est (in corp. artic.).

Ad *secundum* dicendum, quòd artes quædam sunt ad prænoscendum futuros eventus qui ex necessitate vel frequenter proveniunt, quæ ad divinationem non pertinent. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquæ veræ artes seu disciplinæ; sed fallaces et vanæ (4) ex deceptione dæmonum introductæ, ut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. XXI, cap. 6 et 7).

Ad *tertium* dicendum, quòd homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundùm modum humanum, non autem secundùm divinationis modum.

ARTICULUS II. — UTRUM DIVINATIO SIT SPECIES SUPERSTITIONIS.

De his etiam infra, art. 3 corp. princ. et Sent. II, dist. 15, quæst. I, art. 3 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 154.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum. Sed divinatio videtur esse species curiositatis, ut Augustinus dicit (lib. De vera religione, cap. 38). Ergo videtur quòd non sit species superstitionis.

2. Præterea, sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

(1) Aut etiam (II. Prov. VI) : *Tu solus nosti corda filiorum hominum.*

(2) Ita sunt prophetæ, et hoc donum his verbis designat Apostolus (I. Cor. XII) : *Alii per Spiritum datur prophetia.*

(3) Peccatum illud non est semper mortale; nam, ut ait Sylvius, post Cajetanum et alios, si quis divinationem tentet ex joco et levitate, non credens eam utilem, sed potiùs vanam et inutilem, non peccat plusquàm venialiter.

(4) Artes illæ vulgò dicuntur *scientiæ occultæ.*

3. Præterea, superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

Sed *contra* est quod Origenes dicit in Periarchon (1) (ubi non occurrit; sed habetur expressè hom. XVI in Num. à med.) : « Est quædam operatio dæmonum in ministerio præscientiæ, quæ artibus quibusdam ab his qui se dæmonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videtur. Hæc autem omnia operatione dæmonum fieri non dubito. » Sed, ut Augustinus dicit (De doct. christ. lib. II, cap. 23, à med.), « quicquid procedit ex societate dæmonum et hominum, superstitiosum est. » Ergo divinatio est species superstitionis.

CONCLUSIO. — **Divinatio, quantùm quidem attinet ad operationis modum, ad superstitionem; quantùm verò attinet ad finem quem divinator intendit, ad curiositatem, ut ad suum genus, refertur.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1, quæst. XCII et XCIV), superstitio importat indebitum cultum Divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter : uno modo, cùm aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid hujusmodi : alio modo, cùm aliquid divinum assumitur, sicut supra dictum est de Juramento (quæst. LXXXIX, in præfat., et art. 5 ad 2). Et ideo ad superstitionem pertinet, non solùm cùm sacrificium dæmonibus offertur per idololatriam, sed etiam cùm aliquis assumit auxilium dæmonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione dæmonum provenit, vel quia expressè dæmones invocantur ad futura manifestanda, vel quia dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate : de qua vanitate dicitur (Psal. XXXIX, 5) : *Non respexit in vanitates et insanias falsas.* Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum prænoscere tentat, unde prænosci non potest. Manifestum est ergo quòd divinatio species est superstitionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd divinatio pertinet ad curiositatem quantùm ad finem intentum, qui est præcognitio futurorum : sed pertinet ad superstitionem quantùm ad modum operationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd hujusmodi divinatio pertinet ad cultum dæmonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum dæmonibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd in nova lege mens hominis arcetur à temporalium sollicitudine. Et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Unde dicitur (Isa. VIII, 19) : *Et cùm dixerint ad vos : Quærite à pythonibus et à divinis, qui strident in incantationibus suis,* subdit quasi responsionem : *Numquid non populus à Deo suo requiret visionem pro vivis et mortuis ?* Fuerunt tamen in novo Testamento etiam aliqui prophetiæ spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus prædixerunt (2).

ARTICULUS III. — UTRUM SIT DETERMINARE PLURES DIVINATIONIS SPECIES (3).

De his etiam Opusc. XXV, cap. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit determinare plures

(1) Nicolai omittit *in Periarchon.*

(2) Sicut Act. XXI, 9 : *Philippi Evangelistæ qui erat unus de septem diaconis quatuor filiæ virgines prophetantes.* Ut et ad Ephes. IV, 11 : *Dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas,* etc. Quod etiam patet ex historia ecclesiastica quæ in multis locis refert sanctos fuisse spiritu prophetiæ inspiratos.

(3) Concludit S. Doctor triplex genus esse di-

divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur plures esse peccati species. Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto dæmonum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt plures species.

2. Præterea, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est (1 2, quæst. II, art. 3, et quæst. XVIII, art. 6). Sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

3. Præterea, signa non diversificant speciem peccati; sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto, vel nutu, est eadem species peccati. Sed divinationes non videntur differre nisi secundùm diversa signa (1), ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diversæ divinationis species.

Sed *contra* est quòd Isidorus (Etymol. lib. VIII, cap. 9) enumerat diversas species divinationis.

CONCLUSIO. — Tria genera divinationis esse certum est, sub quibus variæ extant divinationis species : quorum unum est per manifestam dæmonum invocationem, quod attinet ad necromanticos : secundum verò sumptum penès dispositionem et motum alterius rei, quod spectat ad augures : tertium verò ad sortes spectat.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), omnis divinatio utitur ad præcognitionem futuri eventûs aliquo dæmonum consilio vel auxilio; quod quidem vel expressè imploratur, vel præter intentionem hominis se occultè dæmon ingerit ad prænuntiandum futura quædam quæ hominibus sunt ignota, ei autem cognita per modos de quibus in primo dictum est (quæst. LVII, art. 3). Dæmones autem expressè invocati solent futura prænuntiare multipliciter. Quandoque quidem præstigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingerentes ad prænuntiandum futura : et hæc species vocatur *præstigium* ex eo quòd oculi hominum perstringuntur. Quandoque autem per somnia; et hæc vocatur *divinatio somniorum*. Quandoque verò per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem, et hæc species vocatur *necromantia*, quia, ut dicit Isidorus (Etymol. lib. VIII, cap. 9, ante med.), νεκρὸν græcè *mortuum*, μαντία verò *divinatio* nuncupatur, quia « quibusdam præcantationibus, adhibito sanguine (2), videntur resuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere. » Quandoque verò futura prænuntiat per homines vivos, sicut in arreptitiis patet; et hæc est *divinatio per pythones;* et, ut Isidorus dicit (loc. cit.), « pythones à Pythio Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi. » Quandoque verò futura prænuntiat per aliquas figuras vel signa, quæ in rebus inanimatis apparent : quæ quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, putà in ligno, vel ferro, vel lapide polito, vocatur *geomantia;* si autem in aqua, *hydromantia;* si autem in aere, *aeromantia;* si autem in igne, *pyromantia;* si autem in visceribus animalium immolatorum in aris dæmonum, vocatur *aruspicium* (3). — Divinatio autem quæ fit absque expressa dæmonum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est, quando ad prænoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum (4). Et si quidem aliquis conetur fu-

vinationis, sed sub singulis innumerabiles species continentur.

(1) Nicolaï *genera*.

(2) Ut colore sanguinis faciliùs dæmones provocentur, quia sanguinem amant, inquit.

(3) His addi potest ea species quam ethnici dicebant *oraculum*, quando dæmon consultus per aliquod idolum respondebat.

(4) Quæ per se ad eam cognitionem nihil valent.

tura prænoscere ex consideratione sitûs et motûs siderum, hoc pertineret ad astrologos, qui et *genethliaci* dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si verò per motus vel voces avium, seu quorumcumque animalium, sive per sternutationes hominum vel membrorum saltus, hoc pertinet generaliter ad *augurium;* quod dicitur à garritu avium, sicut *auspicium* ab inspectione avium; quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos; in avibus enim hujusmodi præcipuè considerari solent. Si verò hujusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum, quod vult prænoscere, hoc vocatur *omen;* et sicut Valerius Maximus dicit (lib. I, cap. 5, in princ.), « ominum observatio aliquo contactu religionis (1) innexa est, quoniam non fortuito motu, sed divinâ providentiâ constare creditur; quæ fecit ut Romanis deliberantibus utrùm ad alium locum migrarent, fortè eo tempore centurio quidam exclamaret : *Signifer, statue signum, hìc optimè manebimus;* quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. » Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species : nam ex lineamentis manûs consideratis divinatio sumpta, *chiromantia* vocatur, quasi divinatio manûs (χείρ enim græcè dicitur *manus*): divinatio verò ex quibusdam signis in spatula alicujus animalis apparentibus *spatulamantia* vocatur. — Ad secundum autem divinationis genus, quod est sine expressa dæmonum invocatione, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ veniunt ex quibusdam quæ ab hominibus seriò fiunt ad aliquid occultum inquirendum; sive per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem *geomantiæ;* sive per considerationem figurarum, quæ proveniunt ex plumbo liquefacto in aqua projecto; sive ex quibusdam schedulis, scriptis vel non scriptis, in occulto repositis, dum consideratur quam quis accipiat; vel etiam ex festucis inæqualibus propositis, quis majorem vel minorem accipiat; vel taxillorum projectione, quis plura puncta projiciat; vel etiam cùm consideratur quid aperienti librum occurrat; quæ omnia *sortium* nomen habent. Sic ergo patet triplex esse divinationis genus : quorum primum est per manifestam dæmonum invocationem, quod pertinet ad *necromanticos* (2); secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motûs alterius rei, quod pertinet ad *augures;* tertium est, dum facimus aliquid, ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad *sortes.* Sub quolibet autem horum multa continentur (3), ut patet ex dictis (in corp. art.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in omnibus prædictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis; multò enim gravius est dæmones invocare quàm aliqua facere quibus dignum sit ut se dæmones ingerant.

Ad *secundum* dicendum, quòd cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis ex quo sumitur generalis ratio divinationis. Distinguuntur autem diversæ species secundùm propria objecta sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

Ad *tertium* dicendum, quòd res quas divinantes attendunt, considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimant quod jam sciunt, sicut accidit

(1) Ita cum Nicolai edit. recentiores. Antiqui cum Cod. Alcan. aliisque, *contractu religionis.*

(2) Non ad solos necromanticos, sed ad eos pertinere ita dicit S. Doctor quasi per quamdam excellentiam; quod similiter dicendum est circa *augures* ac *sortes.*

(3) Communiter docent theologi has divinationis varias species non in confessione esse exprimendas, quia non habent specialem deformitatem contra rectam rationem.

in detractione (1); sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quòd diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

ARTICULUS IV. — UTRUM DIVINATIO QUÆ FIT PER INVOCATIONES DÆMONUM, SIT LICITA (2).

De his etiam infra, quæst. XCVI, art. 1 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 154.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundùm illud (I. Petri II, 22) : *Qui peccatum non fecit.* Sed Dominus à dæmone interrogavit : *Quod tibi nomen est?* qui respondit : *Legio, multi enim sumus*, ut habetur (Marc. v, 9). Ergo videtur quòd liceat à dæmonibus aliquid occultum interrogare.

2. Præterea, sanctorum animæ non favent illicitè interrogantibus. Sed Sauli interroganti de eventu futuri belli à muliere habente spiritum pythonis apparuit Samuel, et ei futurum eventum prædixit, ut legitur (I. Reg. XXVIII). Ergo divinatio quæ fit per interrogationem à dæmonibus, non est illicita.

3. Præterea, licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta, quæ per dæmones sciri possunt, sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quæ fit per invocationem dæmonum non est illicita.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. XVIII, 10) : ***Non inveniatur in te qui ariolos sciscitetur, nec qui pythones consulat.***

CONCLUSIO. — **Divinatio, quæ fit per dæmonum expressam invocationem, omnino illicita est.**

Respondeo dicendum quòd omnis divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, est illicita, duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expressè cum dæmone initum per ipsam dæmonis invocationem (3), et hoc est omnino illicitum : unde contra quosdam dicitur (Isai. XXVIII, 15) : *Dixistis : Percussimus fœdus cum morte, et cum inferno fecimus pactum;* et adhuc gravius esset, si sacrificium vel reverentia dæmoni invocato exhiberetur.— Secunda verò ratio sumitur ex parte futuri eventûs. Dæmon enim, qui intendit perditionem hominum, ex hujusmodi suis responsis etiamsi aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quòd ei credatur; et sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanæ nocivum. Unde Athanasius exponens illud quod habetur (Lucæ IV) : *Increpavit illum, dicens : Obmutesce,* dicit (habetur implic. orat. 1 cont. Arian., aliquant. à princ., et in Cat. aur. D. Thomæ) : « Quamvis vera fateretur dæmon, compescebat tamen Christus ejus sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget : ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur. Nefas enim est, ut cùm adsit nobis Scriptura divina, à diabolo instruamur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Beda dicit (Lucæ VIII), sup. illud : *Quod tibi nomen est ?* (lib. III Comment., cap. 8), « non velut inscius Dominus inquirit; sed ut confessâ peste, quam tolerabat, virtus curantis

(1) Ita cod. Alcan. aliique. Editi passim, et Nicolai *demonstratione*.

(2) Hic videtur B. Thomas specialiter loqui de invocatione expressa, primam enim rationem, ut ait Sylvius, sumi dicit ex parte principii divinationis, quod est pactum expressè cum dæmone initum per ipsam dæmonis invocationem.

(3) Cùm adsit expressa invocatio, semper est peccatum mortale; si verò esset tantùm tacita, peccatum posset esse tantùm veniale; ideoque hæc circumstantia in confessione est declaranda.

gratior emicaret. » Aliud autem est inquirere aliquid à dæmone sponte occurrente; quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maximè quando divinâ virtute potest compelli ad vera dicenda : et aliud est dæmonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit ad Simplicianum (lib. II, quæst. III, ante med.), « non est absurdum credere aliquâ dispensatione permissum fuisse, ut non dominante arte magicâ vel potentiâ, sed dispensatione occultâ, quæ pythonissam et Saulem latebat, se ostenderet spiritus justi aspectibus regis, divinâ eum sententiâ percussurus. » — Vel non verè spiritus Samuelis à requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma (1), vel illusio imaginaria diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuelem appellat, sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari.

Ad *tertium* dicendum, quòd nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per dæmonum invocationem.

ARTICULUS V. — UTRUM DIVINATIO QUÆ FIT PER ASTRA, SIT ILLICITA (2).

De his etiam Sent. I, dist. 15, quæst. I, art. 3 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 154, et Gal. IV, lect. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio quæ fit per astra, non sit illicita. Licitum est enim ex consideratione causarum prænuntiare effectus, sicut medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem. Sed corpora cœlestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 2 et 3). Ergo divinatio quæ fit per astra, non est illicita.

2. Præterea, scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. I, cap. 1, non longe à princ.). Sed per multa experimenta aliqui compererunt ex consideratione siderum aliqua futura posse prænosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

3. Præterea, divinatio dicitur esse illicita, inquantum innititur pacto cum dæmonibus inito. Sed hoc non fit in divinatione quæ fit per astra, sed solùm consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur quòd hujusmodi divinatio non sit illicita.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (Confess. lib. IV, cap. 3, in princ.): « Illos planetarios, quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quòd quasi nullum eis esset sacrificium et nullæ preces ad aliquem spiritum, ob divinationem dirigerentur: quod tamen christiana et vera pietas repellit et damnat. »

CONCLUSIO. — Contingentium et casualium per certitudinem divinatio, superstitiosa et illicita est; divinatio verò naturalium futurorum, quæ ex cœlestium dispositione necessariò eveniunt, non illicita, sed honesta est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 et 2 huj. quæst.), divinationi, quæ ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio dæmonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati. Vanâ autem aut falsâ opinione utitur, si quis ex consideratione siderum futura velit præcognoscere, quæ per ea præcognosci non possunt. Est ergo considerandum

(1) S. Thomas videtur dubitasse de vera Samuelis apparitione, quia Ecclesiastici authenticitas in suo tempore jam non ab Ecclesia fuerat promulgata (Cf. part. I, quæst. XLI, art. 5, arg. 4, et infra, quæst. CLXXIV, art. 5 ad 4).

(2) Sæpissimè canones Ecclesia edidit contra astrologiam judiciariam; S. Basilius, S. Ambrosius, S. Leo et omnes S. Patres graviter in hunc errorem invehunt, et in indice librorum prohibitorum ex præscripto concil. Trident. confecto, præcipitur regulâ 9 : *Episcopi diligenter provideant ne astrologiæ judiciariæ libri, tractatus, indices legantur vel habeantur :* et adhuc strictiùs contra eos statuit Sixtus V in bulla ann. Domini 1585 data.

quid per cœlestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. —Et de his quædam quæ ex necessitate eveniunt, manifestum est quòd per considerationem stellarum possunt præcognosci, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Circa præcognitionem verò futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt : fuerunt enim qui dicerent quòd stellæ potiùs significant quàm faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur; omne enim corporale signum vel est effectus ejus, cujus est signum (sicut fumus significat ignem, à quo causatur), vel est ejus causa, vel procedit ab eadem causa; et sic dum designat causam, per consequens significat effectum; sicut iris quandoque significat serenitatem, inquantum causa ejus est causa serenitatis. Non potest autem dici quòd dispositiones cœlestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum : nec iterùm possunt reduci in aliquam superiorem causam communem, quæ sit corporalis; possunt autem reduci in unam causam communem, quæ est providentia divina. Sed aliâ ratione disponuntur à divina providentia motus et situs cœlestium corporum, et aliâ ratione eventus contingentium futurorum; quia illa disponuntur secundùm rationem necessitatis, ut semper et eodem modo proveniant; hæc autem secundùm rationem contingentiæ, ut variabiliter contingant. Unde non potest esse quòd ex inspectione siderum accipiatur præcognitio futurorum, nisi sicut ex causis præcognoscuntur effectus.—Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati cœlestium corporum : primò quidem omnes effectus per accidens contingentes sive in rebus humanis, sive in rebus naturalibus : quia, ut probatur (Metaph. lib. VI, text. 4, 5 et 6), ens per accidens non habet causam, et præcipuè naturalem, cujusmodi est virtus cœlestium corporum; quia quod per accidens fit, neque est ens propriè, neque unum; sicut quòd lapide cadente fiat terræ motus, vel quòd homine fodiente sepulcrum, inveniatur thesaurus; hæc enim et hujusmodi non sunt simpliciter unum, sed simpliciter multa (1). Operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundò autem subtrahuntur causalitati cœlestium corporum actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Intellectus enim sive ratio non est corpus, nec actus organi corporei, et per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per Philosophum (De anima, lib. III, text. 42). Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quòd corpora cœlestia directè imprimant in intellectum et voluntatem : hoc enim esset ponere intellectum non differre à sensu : quod Aristoteles (De anima, lib. II, text. 150 et 151) imponit his qui dicebant quòd « talis voluntas est in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque, » scilicet sol vel cœlum. Unde corpora cœlestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrii; possunt tamen ad hoc dispositivè inclinare, inquantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporalium organorum, quæ inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivæ obediunt rationi, ut patet per Philosophum (De anima, lib. III, text. 42 et 47, et Ethic. lib. I, cap. ult. à med.), nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur; sed contra inclinationem cœlestium corporum homo potest per rationem operari. Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad præcognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem

(1) Id est, non habent unam causam determinatam maximè naturalem, qualis est virtus cœlestium corporum, sed plures.

futura opera hominum, procedit hoc ex falsa et vana opinione; et sic operatio dæmonis se immiscet, unde erit divinatio superstitiosa et illicita. Si verò aliquis utatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura quæ ex cœlestibus causantur corporibus, putà siccitates et pluvias, et alia hujusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa.

Et secundùm hoc patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc quòd astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænuntiant (1), contingit dupliciter : uno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur; et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus, secundùm inclinationem cœlestium corporum : pauci autem sunt, id est, soli sapientes, qui ratione hujusmodi inclinationes moderentur; et ideo astrologi in multis vera prænuntiant, et præcipuè in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo propter dæmones se immiscentes (2). Unde Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 17, ad fin.) dicit : « Fatendum est, quando à mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod tamen ad decipiendos homines fit spirituum immundorum et seductorum operatione, qui quædam vera de temporalibus rebus nosse permittuntur. » Unde concludit : « Quapropter bono christiano, sive mathematici, sive quilibet impiè divinantium, et maximè dicentes vera, cavendi sunt; ne consortio dæmoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant. »

Et per hoc patet responsio ad *tertium.*

ARTICULUS VI. — UTRUM DIVINATIO QUÆ FIT PER SOMNIA, SIT ILLICITA (3).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, et Opusc. XXV, cap. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Uti enim instructione divinâ non est illicitum; sed in somniis homines instruuntur à Deo : dicitur enim (Job, XXXIII, 15) : *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit,* scilicet Deus, *aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinâ.* Ergo uti divinatione quæ est per somnia, non est illicitum.

2. Præterea, illi qui interpretantur somnia, propriè utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretati, sicut Joseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur (Gen. XL), et Daniel interpretatus est somnium regis Babylonis, ut habetur (Dan. II et IV). Ergo divinatio somniorum non est illicita.

3. Præterea, illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est eis intendere.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. XVIII, 10) : *Non inveniatur in te qui observet somnia.*

CONCLUSIO. — Divinatio ex somniis, quæ ex divina sunt revelatione, aut quâvis naturali causâ, internâ vel externâ, illicita non est : at ea, quæ ex dæmonum revelatione procedit, superstitiosa et omnino illicita est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 et 6 huj. quæst.), di-

(1) Sæpiùs, ut annotat Billuart, falsa prænuntiant quàm vera, sed illa non animadvertuntur sicut et vera, et inde oritur falsa opinio quâ ad nubes eorum scientia immeritò extollitur.

(2) Possunt quoque aliquando vera prædicere; vel quia ita res casu accidit, vel quia is cui bona nuntiantur, excitatur ad omnia tentanda ut assequatur; cui autem mala in desperationem dejicitur et nihil tentat.

(3) S. Thomas respondet hanc divinationem non esse illicitam, nisi fiat per somnia à dæmone excitata.

vinatio quæ innititur falsæ opinioni, est superstitiosa et illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, putà cùm mens alicujus sollicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum : quandoque verò somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis et futuris eventibus; et secundùm hoc plurimæ præcognitiones futurorum in somniis fiunt. Est ergo considerandum quæ sit causa somniorum, et an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo quòd somniorum causa quandoque quidem est interiùs, quandoque autem exteriùs. Interior autem somniorum causa est duplex : una quidem animalis, inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiæ in dormiendo, circa quæ ejus cogitatio et affectatio fuit immorata in vigilando; et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum : unde hujusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus; et si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque verò causa intrinseca somniorum est corporalis : nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni; sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt in somnia quòd sit in aqua vel nive; et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. — Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis et spiritualis. Corporalis quidem inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti, vel ex impressione cœlestis corporis; ut sic dormienti aliquæ phantasiæ appareant conformes cœlestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem à Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundùm illud (Num. XII, 6) : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Quandoque verò operatione dæmonum (1) aliquæ phantasiæ dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum quòd si quis utatur somniis ad præcognoscendum futura, secundùm quòd somnia procedunt ex revelatione divina, vel ex causa naturali intrinseca sive extrinseca, quantùm potest se virtus talis causæ extendere, non erit illicita divinatio. Si autem hujusmodi divinatio causetur ex revelatione dæmonum, cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur, vel tacita, quia hujusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VII. — UTRUM DIVINATIO QUÆ FIT PER AUGURIA, ET OMINA ET ALIAS HUJUSMODI OBSERVATIONES EXTERIORUM RERUM, SIT ILLICITA (2).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, et Opusc. XXV, cap. 3 et 5, et Isa. II, lect. 2 princ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio quæ fit per auguria et omina et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita; si enim esset illicita, sancti viri eâ non uterentur. Sed de Joseph legitur quòd auguriis intendebat; legitur enim (Gen. XLIV), quòd dispensator Joseph dixit : *Scyphus quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus,*

(1) Difficile est, ut animadvertunt theologi, scire an somnia sint à malo vel bono spiritu, et quò usque causa naturalis, unde oriuntur, se extendat.

(2) Auguria et omnes alias hujusmodi observationes damnarunt concil. Carthag IV, an. 398, concil. Vannense, 461, concil. Agdense, 506, Autissiodorense, 578, Remense, 630, et plura alia.

et in quo augurari solet; et ipse postea dixit fratribus suis : *An ignoratis quòd non sit similis mei in augurandi scientia?* Ergo uti tali divinatione non est illicitum.

2. Præterea, aves aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognoscunt, secundùm illud (Jerem. VIII, 7) : *Milvus in cœlo cognovit tempus suum ; turtur, et hirundo, et ciconia custodierunt tempus adventûs sui* (1). Sed naturalis cognitio est infallibilis et à Deo. Ergo uti cognitione avium ad præcognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

3. Præterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, ut patet (Hebr. XI). Sed Gedeon usus fuit omine, ex hoc quòd audivit recitationem et interpretationem cujusdam somnii, ut (Judic. VII) dicitur; similiter Eliezer servus Abrahæ, ut legitur (Gen. XXIV). Ergo videtur quòd talis divinatio non sit illicita.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuteron. XVIII, 10) : *Non inveniatur in te qui observet auguria.*

CONCLUSIO. — Divinare per auguria, vel omina, præter naturæ, aut providentiæ divinæ ordinem, superstitiosum et illicitum est.

Respondeo dicendum quòd motus vel garritus avium, vel quæcumque dispositiones in hujusmodi rebus consideratæ, manifestum est quòd non sunt causa futurorum eventuum. Unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quòd si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit, inquantum sunt effectus aliquarum causarum, quæ etiam sunt causantes vel præcognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo moventur motu naturali (2) : non enim habent dominium sui actûs. — Hic autem instinctus potest ex duplici causa procedere : uno quidem modo ex causa corporali; cùm enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cujus omnes potentiæ sunt actus corporalium organorum, subjacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter cœlestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum conformantur dispositionibus corporum cœlestium et aeris continentis, ex quibus proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet : primum quidem ut operationes hujusmodi non extendantur nisi ad præcognoscenda futura quæ causantur per motus cœlestium corporum, ut supra dictum est (art. 5 et 6 præc.). Secundò, ut non extendantur nisi ad ea quæ aliqualiter possunt ad hujusmodi animalia pertinere; consequuntur enim per cœlestia corpora cognitionem quamdam naturalem et instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria; sicut sunt immutationes quæ fiunt per pluvias et ventos, et alia hujusmodi. Alio modo instinctus hujusmodi causantur ex causa spirituali; scilicet vel ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit Eliam, et in cete qui absorbuit et ejecit Jonam; vel etiam ex dæmonibus, qui utuntur hujusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandos animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de ominibus aliis hujusmodi, præterquam de ominibus : quia verba humana, quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum; disponuntur tamen secundùm divinam providentiam, et quandoque secundùm dæmonum operationem. Sic ergo dicendum quòd omnis hujusmodi divi-

(1) Quod inculcatur ibi ad populi hebetudinem confundendam qui *non cognovit judicium Domini.*

(2) Nicolaï : *in modum naturæ.*

natio, si extendatur ultra illud ad quod potest pertingere secundùm ordinem naturæ vel divinæ providentiæ, est superstitiosa et illicita.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quod Joseph dixit non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundùm Augustinum, joco dixit, non seriò, referens fortè hoc ad illud quod vulgus de eo opinabatur (1); et sic etiam dispensator ejus locutus est.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa auctoritas loquitur de cognitione avium respectu eorum quæ ad eas pertinent; et ad hæc præcognoscenda, considerare earum voces et motus non est illicitum; putà, si quis ex hoc quòd cornicula frequenter crocitat, prædicat pluviam citò esse futuram.

Ad *tertium* dicendum, quòd Gedeon observavit recitationem et expositionem somnii, accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem à divina providentia : et similiter Eliezer attendit verba puellæ, oratione præmissâ ad Deum (2).

ARTICULUS VIII. — UTRUM DIVINATIO SORTIUM SIT ILLICITA.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, et Opusc. XXV, cap. 4 et 5, et Eph. I, lect. 4 fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio sortium non sit illicita; quia super illud (Psal. XXX) : *In manibus tuis sortes meæ*, dicit Glossa Augustini ord. : « Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubitatione divinam indicans voluntatem. »

2. Præterea, ea quæ à sanctis in Scripturis observata leguntur, non videntur esse illicita. Sed sancti viri tam in veteri quàm in novo Testamento inveniuntur sortibus usi esse; legitur enim (Jos. VII), quòd Josue ex præcepto Domini, judicio sortium punivit Acham, qui de anathemate surripuerat : Saul etiam sorte deprehendit filium suum Jonatham mel comedisse, ut habetur (I. Reg. XIV). Jonas etiam à facie Domini fugiens, sorte deprehensus est, et in mare dejectus, ut legitur (Jonæ I). Zacharias etiam sorte exiit ut incensum poneret, ut legitur (Lucæ I). Matthias etiam est sorte ab apostolis ad apostolatum electus, ut legitur (Act. I). Ergo videtur quòd divinatio sortium non sit illicita.

3. Præterea, pugna pugilum, quæ monomachia dicitur (id est, singularis concertatio) et judicia ignis et aquæ quæ dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere; quia per hujusmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed hujusmodi non videntur esse illicita, quia et David cum Philisthæo singulare iniisse certamen legitur, ut habetur (I. Reg. XVII). Ergo videtur quòd divinatio sortium non sit illicita.

Sed *contra* est quod (Decr. 26, quæst. 5, cap. 7) dicitur : « Sortes, quibus cuncta vos in vestris discriminatis provinciis (3) quas Patres damnaverunt, nihil aliud quàm divinationes et maleficia esse decernimus. Quamobrem volumus illas omnino damnari; et ultra inter christianos nolumus nominari, et ne exerceantur, sub anathematis interdicto prohibemus. »

CONCLUSIO. — Divinatio per sortes cœlestium dispositioni, seu dæmonum imperio commissas, illicita est : ut verò in Deum sortes referuntur, rectè fieri potest ea quæ per sortes est divinatio.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.), sortes propriè dicuntur, cùm aliquid fit, ut ejus eventu considerato aliquid occultum innotescat. Et quidem si quæratur judicio sortium quid cui sit

(1) Quasi dixisset : nescitis (ex fama nimirùm et opinione publica) quòd sim in augurando peritissimus ac felicissimus? Alii verbum *augurandi* hic generaliter accipiunt pro divinare, quocumque modo res fiat.

(2) Sic enim ibi : *Domine Deus, occurre obsecro mihi hodiè et fac misericordiam cum domino meo Abraham.*

(3) Ita cum codd. Alcan., et Rom. veteres edit. et Nicolai. Al., *induciis.*

exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor, sive dignitas, seu pœna, aut actiò aliqua, vocatur *sors divisoria;* si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur *sors consultoria;* si verò quæratur quid sit futurum, vocatur *sors divinatoria.* Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis eâ intentione sortibus utatur, quasi hujusmodi actus humani qui requiruntur ad sortes, secundùm dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana et falsa est opinio, et per consequens non carens dæmonum ingestione : ex quo talis divinatio erit superstitiosa et illicita. Hâc autem causâ remotâ, necesse est quòd sortialium actuum expectetur eventus vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solùm in divisoria sorte, non videtur habere nisi fortè vitium vanitatis (1); sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunæ exponentes quam quis partem accipiat. Si verò ex spirituali causa expectetur sortium judicium, quandoque quidem expectatur ex dæmonibus; sicut legitur (Ezech. XXI, 21), quòd *rex Babylonis* (2) *stetit in bivio, in capite duarum viarum, divinationem quærens, commiscens sagittas, interrogavit idola, et exta consuluit;* et tales sortes sunt illicitæ, et secundùm canones (3) prohibentur. Quandoque verò expectatur à Deo, secundùm illud (Proverb. XVI, 33) : *Sortes mittuntur in sinum, sed à Domino temperantur;* et talis sors secundùm se non est malum, ut Augustinus dicit (loc. cit. in arg. 1). — Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere : primò quidem, si absque ulla necessitate ad sortes recurratur : hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Unde Ambrosius dicit super Lucam (cap. 1, sup. illud : *Factum est autem)* : « Qui sorte eligitur, humano judicio non comprehenditur. » Secundò, si quis etiam in necessitate absque reverentia Dei sortibus utatur. Unde super Actus Apost. dicit Beda (in fin. comment., cap. 1) : « Sed si qui necessitate aliquâ compulsi, Deum putant sortibus, exemplo apostolorum, esse consulendum, videant hoc ipsos apostolos nonnisi collecto fratrum cœtu, et precibus ad Deum fusis, egisse. » Tertiò, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Augustinus dicit ad inquisitiones Januarii (epist. 55, al. 119, cap. 20, circa med.) : « Qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id potiùs faciant quàm ad dæmonia consulenda concurrant; tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia sæcularia, et ad vitæ hujus vanitatem divina oracula velle convertere. » Quartò, si in electionibus ecclesiasticis (4), quæ ex Spiritûs sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur. Unde, sicut Beda dicit (super Act. Apost. loc. sup. cit.) : « Matthias ante Pentecostem ordinatus sorte quæritur, quia scilicet nondum erat plenitudo Spiritûs sancti in Ecclesia effusa; septem autem diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati. » Secùs autem est in temporalibus dignitatibus, quæ ad terrena disponenda ordinantur, in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut et in temporalium rerum divisione. Si verò necessitas immineat, licitum est cum debita reverentia sortibus divinum judicium implorare. Unde Augustinus dicit

(1) In eo sensu quòd sit actus otiosus, aut futilis, si fiat absque necessitate vel utilitate.

(2) Nabuchodonosor qui Jechoniam regem Judæ captivum duxit in Babylonem.

(3) Nempe capitulo *Sortilegi*, 26, quæst. I, cap. *Si quis episcopus*, cap. *Aliquando*, cap. *Sortes*, ibid. quæst. V, et cap. *De talibus*, tit. De sortilegiis.

(4) Cf. tit. De sortilegiis, cap. *Ecclesia*, ubi Honorius III sortis usum in electionibus ecclesiasticis perpetuâ prohibitione damnavit.

(epist. ad Honor. quæ est 228, al. 180, vers. fin.) : « Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga fiat omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia; si hæc disceptatio aliter non potuerit terminari, quantùm mihi videtur, qui maneant, et qui fugiant, sorte legendi sunt. » Et (De doct. christ. lib. I, cap. 28) dicit : « Si tibi abundaret aliquid quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari posset; si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentiâ, vel erga te aliquâ necessitudine superaret; nihil justius faceres quàm ut sorte eligeres, cui dandum esset quod dari utrique non posset. »

Et per hoc patet responsio ad *primum* et *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd judicium ferri candentis vel aquæ ferventis ordinatur quidem ad alicujus peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit; et in hoc convenit cum sortibus : inquantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus à Deo, excedit communem sortium rationem. Unde hujusmodi judicium illicitum redditur, tum quia ordinatur ad judicanda occulta, quæ divino judicio reservantur : tum etiam quia hujusmodi judicium non est auctoritate divinâ sancitum. Unde (2, quæst. II, decreto Stephani papæ V, cap. *Consuluisti*) dicitur : « Ferri candentis vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri à quolibet, sacri non censent canones : et quod sanctorum Patrum documento sancitum non est, superstitiosâ adinventione non est præsumendum. Spontaneâ enim confessione vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini judicare; occulta verò et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum (1). » Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum; nisi quòd plus accedit ad communem rationem sortium, inquantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi fortè quando pugiles sunt valdè impares virtute vel arte.

QUÆSTIO XCVI.

DE SUPERSTITIONIBUS OBSERVANTIARUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de superstitionibus observantiarum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° De observantiis ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoria. — 2° De observantiis quæ ordinantur ad aliqua corpora immutanda. — 3° De observantiis quæ ordinantur ad conjecturas sumendas fortuniorum vel infortuniorum. — 4° De suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ARTICULUS I. — UTRUM UTI OBSERVANTIIS ARTIS NOTORIÆ SIT ILLICITUM (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd uti observantiis artis notoriæ non sit illicitum. Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum : uno modo secundùm genus operis, sicut homicidium vel furtum; alio modo ex eo quòd ordinatur ad malum finem, sicut cùm aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quæ observantur in arte notoria, secundùm genus operis non sunt illicita, sunt enim quædam jejunia et orationes ad Deum; ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti hujusmodi observationibus non est illicitum.

2. Præterea (Dan. I, 17), legitur quòd *pueris* abstinentibus *dedit Deus*

(1) Eamdem rem improbat B. Thomas (part. III, quæst. LXXX, art. 6 ad 3) innixus iisdem auctoritatibus, quibus addi potest, cap. *Dilecti*, tit. De purgatione vulgari.

(2) Ars notoria est quædam ratio adipiscendi scientiam sine humano labore per inspectionem quarumdam figurarum aut prolationem quorumdam verborum ignotorum, adhibitis interdum aliquibus jejuniis et orationibus.

scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. Sed observantiæ artis notoriæ sunt secundùm aliqua jejunia et abstinentias quasdam. Ergo videtur quòd divinitùs sortiatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est eâ uti.

3. Præterea, ideo videtur esse inordinatum à dæmonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, ut dictum est (quæst. præc. art. 1). Sed veritates scientiarum dæmones sciunt, quia scientiæ sunt de his quæ sunt ex necessitate, et semper; quæ subjacent humanæ cognitioni, et multò magis dæmonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit (lib. De divinat. dæm. cap. 3 et 4, et Sup. Gen. ad litt. lib. II, cap. 17, sub fin.). Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoriâ, etiamsi per dæmones sortiatur effectum.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. XVIII, 10) : *Non inveniatur in te qui quærat à mortuis veritatem* : quæ quidem inquisitio innititur auxilio dæmonum. Sed per observantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum dæmonibus inita (1). Ergo uti arte notoriâ non est licitum.

CONCLUSIO. — **Arte notoriâ uti nullo modo licet, cùm falsa et superstitiosa sit.**

Respondeo dicendum quòd ars notoria est et illicita et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quæ non habent secundùm se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarumdam figurarum, et prolatione quorumdam ignotorum verborum, et aliis hujusmodi (2). Et ideo hujusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis; non autem ut signis divinitùs institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Unde relinquitur quòd sint supervacua signa, et per consequens pertinentia « ad pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata. » Et ideo ars notoria penitùs est repudianda et fugienda à christiano, sicut et aliæ artes nugatoriæ, vel noxiæ superstitionis, ut Augustinus dicit (De doct. christ. lib. II, cap. 23, circa med.). — Est etiam hujusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cùm enim per hujusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendo vel addiscendo, consequens est quòd iste effectus vel expectetur à Deo, vel à dæmonibus. Certum est autem aliquos à Deo sapientiam et scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur (III. Reg. III, et II. Paral. I). Dominus etiam discipulis suis dixit (Luc. XXI, 15) : *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa observatione, sed secundùm arbitrium Spiritûs sancti, secundùm illud (I. Corinth. XII, 8) : *Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundùm eumdem Spiritum;* et postea subditur : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.* Ad dæmones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima hujus operis parte (quæst. CIX, art. 3). Acquisitio autem scientiæ et sapientiæ fit per illuminationem intellectûs; et ideo nullus unquam per dæmones scientiam acquisivit. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. X, cap. 9, circa med.) : « Porphyrium (3) fateri theurgicis theletis, id est, operationibus dæmonum, animæ intellectuali nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, et

(1) Hinc porro *notoria* dicitur quia cognitionem veritatis per illicita media quærit, vel ignotorum notitiam sibi arrogat, ambit et affectat, ut ait Nicolai.

(2) Quibus etiam quasdam orationes et jejunia intermiscet, ut accepisse divinitùs videri possit quod nonnisi ope dæmonum assequitur.

(3) Conferri potest quod dictum est à Porphyrio de spiritibus malis in opere cui titulus est *De abstinentia.*

perspicienda ea quæ vera sunt, » qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen dæmones hominibus colloquentes verbis exprimere aliqua scientiarum documenta; sed hoc non quæritur per artem notoriam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd acquirere scientiam bonum est; sed acquirere eam modo indebito non est bonum: et ad hunc finem intendit ars notoria (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd pueri illi non abstinebant secundùm vanam observantiam artis notoriæ, sed secundùm auctoritatem legis divinæ, nolentes inquinari cibis gentilium : et ideo merito obedientiæ consecuti sunt à Deo scientiam, secundùm illud (Psal. cxviii, 100) : *Super senes intellexi, quia mandata tua quæsivi.*

Ad *tertium* dicendum, quòd exquirere cognitionem futurorum à dæmonibus, non solùm est peccatum propter hoc quòd ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito non (2) habet locum.

ARTICULUS II. — UTRUM OBSERVATIONES AD CORPORUM IMMUTATIONEM ORDINATÆ, PUTA AD SANITATEM VEL AD ALIQUID HUJUSMODI, SINT ILLICITÆ (3).

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 5, et Opusc. xxvi, et Gal. iv, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd observationes ordinatæ ad corporum immutationem, putà ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi, non sint illicitæ. Licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest; sicut quòd adamas trahit ferrum, et multa alia, quæ Augustinus enumerat (De civ. Dei, lib. xxi, cap. 5 et 7). Ergo videtur quòd uti hujusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

2. Præterea, sicut corpora naturalia subduntur corporibus cœlestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas speciem consequentes ex impressione cœlestium corporum. Ergo et corpora artificialia, putà imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam à corporibus cœlestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo uti eis et aliis hujusmodi non est illicitum.

3. Præterea, dæmones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, ut dicit Augustinus (De Trin. lib. iii, cap. 8 et 9). Sed eorum virtus à Deo est. Ergo licet uti eorum virtute ad aliquas hujusmodi immutationes faciendas.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De doct. christ. lib. ii, cap. 20), quòd « ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturæ, et remedia, quæ medicorum quoque disciplina condemnat, sive in præcantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis atque illigandis (4).

CONCLUSIO. — Observationes causarum ad suos effectus adhibitarum non sunt illicitæ, quanquam vanæ, si causæ eos ad quos referuntur effectus producendi vim non habeant.

Respondeo dicendum quòd in his quæ fiunt ad aliquos effectus particu-

(1) Hunc actum damnavit facultas Parisiensis an. 1320; Cajetanus animadvertit hanc observantiam non posse exerceri sine peccato mortali.

(2) Ita cum codicibus edit. veteres omnes, et Nicolai; theologi particulam *non* intrusam putant : quos edit. Patavinæ sequuntur.

(3) Observantia sanitatum sic à Bonacina definitur (tom. ii tract. De leg. in part. disp. v, quæst. iii, punct. 4, num.) : *Superstitio quâ adhibentur aliqua inania et inutilia ad sanandos morbos hominum vel animalium.*

(4) Varias omnes illas superstitiones enarravit Thiers in opere cui titulus est : *Traité des superstitions*, lib. iii, cap. i.

lares inducendos, considerandum est utrùm naturaliter videantur posse tales effectus causare : sic enim non erit illicitum, licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Unde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quòd nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causæ, sed solùm quasi signa : et sic pertinent ad pacta significationum cum dæmonibus inita. Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xxi, cap. 6, circa med.) : « Illiciuntur dæmones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit; delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis quæ cujusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum vel illicitum. Si verò adjungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliæ quæcumque vanæ observationes, quæ manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cœlestium corporum; et ideo ex eorumdem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis; et cùm nihil aliud sint quàm compositio, ordo et figura, ut dicitur (Physic. lib. i, text. 46), non possunt habere naturalem virtutem ad agendum; et inde est quòd ex impressione cœlestium corporum nullam virtutem sortiuntur, inquantum sunt artificialia, sed solùm secundùm materiam naturalem. Falsum est ergo, quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. x, cap. 11, à med. et lib. xxi, cap. 6), « herbis et lapidibus, et animantibus, et sonis certis quibusdam, ac vocibus, et figurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam observatis in cœli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis siderum effectibus exequendis, » quasi effectus magicarum artium ex virtute cœlestium corporum provenirent. Sed, sicut Augustinus ibidem subdit (cap. 11, à med.), « totum hoc ad dæmones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum. » Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione dæmonum habent effectum : cujus signum est quòd necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur; non enim est figura (2) actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicæ imagines à necromanticis, quòd in necromanticis fiunt expressè invocationes et præstigia quædam, unde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita; sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta per quædam figurarum, seu characterum signa.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad dominium divinæ majestatis, cui dæmones subsunt, pertinet ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super dæmones commissa, ut eis licitè possit uti ad quodcumque voluerit, sed est ei contra dæmones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini dæmonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa (3).

(1) Peccatum est tantùm veniale, juxtà Toletanum, si observationes illæ ex ignorantia adhibeantur ; sed mortale est, si quis scienter eas adhibendo dæmonum invocat (Instructiones sacerdotales, lib. iv, cap. 16, n° 1).

(2) Idem quippe character græcè quod *figura* latinè : unde magici characteres propter figurarum efficaces ab hujusmodi sacrilegis putantur prout isto vel illo modo disposita fuerit.

(3) Omnes hujusmodi observantiæ fuerunt damnatæ à statutis synodalibus Ecclesiæ Parisiensis, an. 1515, à primo concilio Mediolanensi,

ARTICULUS III. — UTRUM OBSERVATIONES QUÆ ORDINANTUR AD PRÆCOGNOSCENDUM ALIQUA FORTUNIA VEL INFORTUNIA, SINT ILLICITÆ (1).

De his etiam Opusc. XXVI, et Gal. IV, lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, non sint illicitæ. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ etiam à medicis observantur. Ergo observare hujusmodi significationes non videtur esse illicitum.

2. Præterea, irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quòd aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum sive animalium, sive distorti aut inordinati actus, aliquod præsagium habent boni vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

3. Præterea, actus hominum et eventus ex divina providentia disponuntur secundùm ordinem quemdam; ad quem pertinere videtur quòd præcedentia sint subsequentium signa : unde ea quæ antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum quæ in nobis complentur, ut patet per Apostolum (2) (I. Corinth. x). Observare autem ordinem ex divina providentia procedentem, non est illicitum. Ergo observare hujusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. II, cap. 20), quòd « ad pacta cum dæmonibus inita pertinent millia inanium observationum : putà si membrum aliquod salierit; si junctim ambulantibus amicis, lapis, aut canis, aut puer medius intervenerit; limen calcare, cùm ante domum suam aliquis transit; redire ad lectum, si quis cùm se calceat, sternutaverit; redire domum, si procedens offenderit : cùm vestis à soricibus roditur, plus timere suspicionem mali futuri quàm præsens damnum dolere. »

CONCLUSIO. — **Observationes, quibus quidam homines utuntur ad futurorum eventuum, sive bonorum sive malorum, notitiam, superstitiosæ et illicitæ sunt, cum iis observationibus, non ut causis sed ut signis, nullâ auctoritate divinâ introductis, homines utantur.**

Respondeo dicendum quòd homines hujusmodi observationes attendunt, non ut quasdam causas, sed ut signa quædam futurorum eventuum bonorum, vel malorum. Non observantur autem sicut signa à Deo tradita, cùm non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante dæmonum malitiâ, qui nituntur animos hominum hujusmodi vanitatibus implicare (3). Et ideo manifestum est omnes hujusmodi observationes esse superstitiosas et illicitas; et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundùm quam observabantur auguria, et quidem dies fausti vel infausti; quod quodammodo pertinet ad divinationem quæ fit per astra, secundùm quæ diversificantur dies : nisi quòd (4) hujusmodi observationes sint sine ratione et arte; unde sunt magis vanæ et superstitiosæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd infirmitatum causæ præcedunt in nobis : ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum quæ licitè à

an. 1565, à concilio provinc. Tolosat. an. 1590, et sæpè sæpiùs ab Ecclesia sive congregatâ, sive dispersâ fuerunt anathematizatæ.

(1) Illæ superstitiones quæ dicuntur *observantiæ eventuum* frequentissimè populum in errorem inducunt.

(2) Ubi de illis quæ in exitu ex Ægypto vel in deserto contigerunt hoc dicit.

(3) Sic Augustinus nempe (De doctrina christiana, lib. II, cap. 22) propè finem de hujusmodi observationibus loquens.

(4) Ita cum cod. Alcan. edit. passim. Al., *Videtur ergo quòd hujusmodi*, etc.

medicis observantur. Unde et si quis præsagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum; ut si servus timeat flagella videns iram domini sui : et simile etiam esse posset, si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est (part. I, quæst. CXVII, art. 3 ad 2). Sic autem non est in hujusmodi observationibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc quod à principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, accidit casu; sed postmodùm cùm homines incipiunt suum animum hujusmodi observantiis implicare, multa secundùm hujusmodi observationes eveniunt per deceptionem dæmonum, « ut in his observationibus homines implicati curiosiores fiant, et se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris, » ut Augustinus dicit (De doct. christ. lib. II, cap. 23, paulò à princ.).

Ad *tertium* dicendum, quòd in populo Judæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solùm dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit (Cont. Faust. lib. IV, cap. 2, et lib. XXII, cap. 24). Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signa divinitùs data. Non autem omnia quæ aguntur per divinam providentiam, sic ordinantur, ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV. — UTRUM SUSPENDERE DIVINA VERBA AD COLLUM SIT ILLICITUM (1).

De his etiam quodl. XII, cap. 14.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciæ, cùm scribuntur, quàm cùm proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus (putà ad sanandum infirmos); sicut *Pater noster*, vel *Ave Maria;* vel qualitercumque nomen Domini invocetur, secundùm illud (Marci ult. 17) : *In nomine meo ejicient dæmonia, linguis loquentur novis, serpentes tollent.* Ergo videtur quòd licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cujuscumque nocumenti.

2. Præterea, verba sacra non minus operantur in corporibus hominum quàm in corporibus serpentum et aliorum animalium. Sed incantationes quamdam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia; unde dicitur (Psal. LVII, 5) : *Sicut aspidis surdæ et obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, et venefici incantantis sapienter.* Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

3. Præterea, verbum Dei non est minoris sanctitatis quàm reliquiæ sanctorum : unde Augustinus dicit (libro L, hom. 26, ante med.), quòd « non minus est verbum Dei quàm corpus Christi. » Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare ad suam protectionem. Ergo pari ratione licet homini verbo vel scripto verba sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere.

4. Sed *contra* est quod Chrysostomus (alius auctor) (2) dicit super Matth. (hom. XLIII, in Op. imp., à med.) : « Quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur et auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa salvare? Deinde ubi est virtus Evangelii? In figuris litterarum, an in intellectu sensuum?

(1) Hæc superstitio à theologis vocatur : *observantia sacrorum.* Polmanus sic eam definit : Adhibitio rei sacræ ad consequendum effectum, cujus producendi non habet efficaciam naturalem, divinam aut ecclesiasticam (Theolog. p. 2ª 2ª, nº 981).

(2) Quod patet ex Bellarmino in lib. De scriptor. ecclesiast. in sancto Chrysostomo.

Si in figuris, bene circa collum suspendis; si in intellectu, ergo meliùs in corde posita prosunt quàm circa collum suspensa. »

CONCLUSIO. — **Verba divina ad collum suspendere, nisi aliquid falsitatis vel dubii contineant, non illicitum omnino est, quanquam laudabilius esset ab his abstinere.**

Respondeo dicendum quòd in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis duo cavenda videntur: primò quidem quid sit quod profertur vel scribitur: quia si est aliquid ad invocationes dæmonum pertinens, manifestè est superstitiosum et illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina (1), ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysostomus dicit (super Matth., loc. sup. cit.), quòd « Pharisæorum magnificantium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica angelorum confingunt, et scribunt, et alligant; quæ non intelligentibus metuenda videntur. » Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat (2), quia sic etiam effectus non posset expectari à Deo, qui non est testis falsitatis. Deinde cavendum est secundò, ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana, putà aliqui characteres inscripti, præter signum crucis (3); aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacumque hujusmodi vanitate, quæ ad divinam reverentiam non pertineat; quia hoc judicaretur superstitiosum, aliàs autem est licitum. Unde in Decretis dicitur (26, quæst. v, cap. *Non liceat Christianis*, etc.): « Nec in collectionibus herbarum, quæ medicinales sunt, aliquas observationes, aut incantationes licet attendere, nisi tantùm cum symbolo divino, aut Dominicâ oratione; ut tantùm creator et Deus omnium honoretur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solùm ad reverentiam Dei, à quo expectatur effectus, licitum erit; si verò habeatur respectus ad aliquid aliud vanè observatum, illicitum erit.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam in incantationibus serpentum vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solùm ad verba sacra et ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales incantationes habent illicitas observantias, et per dæmones sortiuntur effectum; et præcipuè in serpentibus, quia serpens fuit primum dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa (ord. Aug.) ibidem : « Notandum quia non laudatur res (4) à Scriptura, undecumque datur in Scriptura similitudo : ut patet de iniquo judice, qui rogantem viduam vix audivit. »

Ad *tertium* dicendum, quòd eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum : quia si portentur ex fiducia Dei et sanctorum, quorum sunt reliquiæ, non erit illicitum; si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, putà quòd vas esset triangulare, aut aliquid aliud hujusmodi, quod non pertineret ad reverentiam Dei et sanctorum, esset superstitiosum et illicitum.

Ad *quartum* dicendum, quòd Chrysostomus loquitur quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quàm ad verborum intellectum (5).

(1) Qualia sunt illa : *Authos*, *Anostro*, *Noxio*, *Bay*, *Gloy*, *Apen*.

(2) Ut, v. g. hæc formula, quæ his verbis incipit: *Beata Virgo Jordanem transivit, et tunc sanctus Stephanus ei obviavit et eam interrogavit.*

(3) Quod per se quidem permissum et salubre, sed superstitiosè tamen et sacrilegè à sortilegis usurpatum.

(4) Ita post Garciam editi omnes libri. In Mss. et editis vetustioribus deest *res*. Hæc parabola legitur Lucæ cap. XVIII. Glossa autem sumpta est ex Augustino.

(5) Tale aliquid insinuat obiter et verus Chrysostomus (homil. 73 in Matth. et Aug. in epist. CIII ad Quintianum).

QUÆSTIO XCVII.

DE TENTATIONE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem : unde sub irreligiositate continentur. Hujusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum, sive ad irreverentiam Dei et rerum sacrarum. Primò ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent directè ad irreverentiam Dei; secundò de his quæ pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum. — Circa primum considerandum occurrit de tentatione quâ Deus tentatur, et de perjurio, in quo nomen Dei irreverenter assumitur. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° In quo consistat Dei tentatio. — 2° Utrùm sit peccatum. — 3° Cui virtuti opponatur. — 4° De comparatione ejus ad alia vitia.

ARTICULUS I. — UTRUM DEI TENTATIO CONSISTAT IN ALIQUIBUS FACTIS, IN QUIBUS SOLIUS DIVINÆ POTESTATIS EXPECTATUR EFFECTUS (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 41, art. 4 ad 2, et II. Cor. X, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur et à Deo, et ab homine, et à dæmone. Sed non quandocumque tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo etiam neque per hoc quòd Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius.

2. Præterea, omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius divinæ potestatis. Si ergo in factis hujusmodi consisteret divina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

3. Præterea, ad perfectionem hominis pertinere videtur ut, prætermissis humanis auxiliis, in solo Deo spem ponat. Unde Ambrosius super illud (Luc. IX) : *Nihil tuleritis in via*, etc. dicit : « Qualis debeat esse qui evangelizat regnum Dei, præceptis evangelicis designatur; hoc est, ut subsidii sæcularis adminicula non requirat, fideque tutus putet sibi, quò minùs ista requirat, magis posse suppetere : » et B. Agatha dixit : « Medicinam corporalem corpori meo nunquam exhibui; sed habeo Dominum Jesum Christum, qui solo sermone restaurat universa. » Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Dei tentatio non consistit in hujusmodi factis in quibus expectatur solum Dei auxilium.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. XXII, cap. 36, à med.), quòd « Christus, qui palam docendo, et arguendo, et tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem; idem tamen fugiendo et latendo hominis instruebat infirmitatem; ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, ut quod cavere oportet, evadat. » Ex quo videtur in hoc Dei tentationem consistere, quando prætermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solùm ad auxilium divinum (2).

CONCLUSIO. — Tentare Deum, est explorare an Deus sciat, velit aut possit id quod ei proponitur : is quoque interpretativè Deum tentare dicitur, qui absque necessitate periculo se exponit, cupiens experiri an Deus sit eum liberaturus.

Respondeo dicendum quòd tentare est propriè experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo et verbis et factis : verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel an possit

(1) Tentare Deum idem est ac experimentum facere ut Dei potentia, aut bonitas, aut sapientia, aut alia perfectio certificetur.

(2) In his circumstantiis tentatur Deus implicitè sive interpretativè, ut patet ex dictis (in corp. art.).

aut velit illud implere : factis autem, cùm per ea quæ facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrumque autem horum contingit dupliciter : uno quidem modo apertè, sicut cùm quis tentatorem se profitetur; sicut Samson (Jud. XIV) proposuit Philistæis problema ad eos tentandum. Alio verò modo insidiosè et occultè; sicut Pharisæi tentaverunt Christum, ut legitur (Matth. XXII). Rursùs quandoque quidem expressè, putà cùm quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo; quandoque verò interpretativè, quando scilicet etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit, vel dicit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile, nisi ad experimentum sumendum. Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis.—Verbis quidem Deo colloquimur orando. Unde in sua petitione expressè aliquis Deum tentat, quando eà intentione aliquid à Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem (1). Factis autem expressè aliquis Deum tentat, quando per ea quæ facit, intendit experimentum sumere divinæ potestatis, sive pietatis aut scientiæ. Sed quasi interpretativè Deum tentat qui, etsi non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit vel facit, quod ad nihil aliud est utile, nisi ad probandam Dei potestatem, vel bonitatem, vel cognitionem : sicut cùm quis equum currere facit, ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere; sed si equum currere faciat absque aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quàm experimentum sumere de equi velocitate. Et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis (2), hoc non est Deum tentare : dicitur enim (II. Paralip. XX, 12) : *Cùm ignoramus quid agere debeamus, hoc solùm habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te.* Quando verò hoc agitur absque utilitate et necessitate, hoc est interpretativè tentare Deum. Unde super illud (Deut. VI) : *Non tentabis Dominum Deum tuum*, dicit Gloss. ordin. : « Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrùm possit liberari à Deo. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo etiam quandoque factis tentatur, utrùm possit, vel sciat, vel velit hujusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

Ad *secundum* dicendum, quòd sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinæ potestatis effectus.

Ad *tertium* dicendum, quòd prædicatores regni Dei ex magna necessitate et utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut verbo Dei expeditiùs vacent : et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum; sed si absque utilitate, vel necessitate, humana subsidia desererent, tentarent Deum. Unde et Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. XXII, cap. 36, à med.), quòd « Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret, si fugere noluisset, cùm sic fugere potuisset. » Beata verò Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicinâ indigeret, vel statim sentiret divinæ sanationis effectum (3).

(1) Sic Deum tentant qui, Deo promittente quippiam, exigunt signum quo ea promissio confirmetur, ut Zacharias (Luc. I).

(2) Unde excusantur prædicatores Evangelii, dum ut liberiùs vacent ejus prædicationi, ex magna tum necessitate, tum utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut dicitur in respons. ad 3.

(3) Quod ultimum videtur indicare cùm addit : *Sed habeo Dominum Jesum Christum qui solo sermone restaurat universa;* ut ex illius Actis constat.

ARTICULUS II. — UTRUM TENTARE DEUM SIT PECCATUM (1).

De his etiam part. I, quæst. CXII, art. 2 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum. Præcepit autem ut homines eum probent; quod est eum tentare: dicitur enim (Malach. III, 10): *Inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea; et probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cœli.* Ergo videtur quòd tentare Deum non sit peccatum.

2. Præterea, sicut aliquis tentatur ad hoc quòd experientia sumatur de scientia vel potentia ejus, ita etiam et de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quòd aliquis experimentum sumat divinæ bonitatis, sive etiam voluntatis: dicitur enim (Psalm. XXXIII, 9): *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus:* et (Rom. XII, 2): *Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta.* Ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Præterea, nullus vituperatur in Scriptura ex eo quòd à peccato cessat; sed magis, si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz, qui Domino dicenti: *Pete tibi signum à Domino Deo tuo*, respondit: *Non petam, et non tentabo Dominum;* et dictum est ei: *Numquid parum est vobis molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?* ut dicitur (Isa. VII, 2). De Abraham autem legitur (Genes. XV, 8), quòd dixit ad Dominum: *Unde scire possum quòd possessurus sim eam?* scilicet terram repromissam à Deo. Similiter etiam Gedeon signum à Deo petiit de victoria repromissa, ut legitur (Judic. VI). Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

Sed *contra* est quod prohibetur in lege Dei; dicitur enim (Deut. VI, 16): *Non tentabis Dominum Deum tuum* (2).

CONCLUSIO. — Tentare Deum ut quis divinam cognoscat virtutem, peccatum est, cùm ex ignorantia Dei procedat: non autem si quis experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, ut ea aliis manifesta reddantur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentum sumit de eo de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit: vel ejus qui tentat (sicut cùm quis experimentum de aliqua re sumit ut ejus qualitatem cognoscat), sive aliorum (sicut cùm quis experimentum de aliquo sumit, ut aliis ostendat), per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum. Unde manifestum est quòd tentare Deum ad hoc quòd ipse tentans cognoscat Dei virtutem est peccatum. — Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret; hoc non est tentare Deum, cùm subsit justa necessitas, seu pia utilitas, et alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim apostoli petiverunt à Domino, ut in nomine Jesu Christi fierent signa, ut dicitur (Actor. IV), ad hoc scilicet quòd virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd solutio decimarum erat in lege præcepta, ut supra habitum est (quæst. LXXXVII, art. 1), unde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, et utilitatem quæ ibi dicitur, *ut sit cibus in domo mea:* unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem

(1) Peccatum illud est mortale in genere suo, ac proinde fieri potest veniale ratione levitatis materiæ.

(2) Indeque Christus ad Satanæ tentationem reprimendam usurpat, à quo mittere se deorsùm præsumptione auxilii divini urgebatur; *scriptum est: Non tentabis, etc.*

ibidem subditur : *et probate me*, non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas, ut probarent si Deus aperiret eis cataractas cœli ; sed consecutivè, quia scilicet si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est cognitio divinæ bonitatis vel voluntatis : una quidem speculativa, et quantùm ad hanc non licet dubitare nec probare, utrùm Dei voluntas sit bona, vel utrùm Deus sit suavis ; alia autem est cognitio divinæ voluntatis, sive bonitatis, effectiva, sive experimentalis ; dum quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis, et complacentiam divinæ voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius (De div. nom. cap. 2, lect. 4, circ. fin.), quòd « didicit divina ex compassione ad ipsa (1). Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem, et gustemus ejus suavitatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solùm, sed pro totius populi instructione : et ideo reprehenditur quasi impeditor communis boni et salutis, quòd signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum, tum quia ex mandato Dei petiisset, tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu divino, et ideo non peccavit. Gedeon verò ex debilitate fidei signum petiisse videtur (2) ; et ideo à peccato non excusatur, sicut ibid. Glossa Aug. (lib. Quæst. sup. Judic., quæst. 49, ante med.) dicit : sicut et Zacharias peccavit, dicens (Luc. I, 18) ad angelum : *Unde hoc sciam ?* unde et propter hanc incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen quòd dupliciter aliquis signum petit à Deo : uno modo ad explorandam divinam potestatem aut veritatem dicti ejus, et hoc de se pertinet ad Dei tentationem ; alio modo ad hoc quòd instruatur, quid circa aliquod factum sit placitum Deo : et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

ARTICULUS III. — UTRUM TENTATIO DEI OPPONATUR VIRTUTI RELIGIONIS (3).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quòd homo de Deo dubitat, ut dictum est (art. præc.). Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo tentatio Dei magis opponitur fidei quàm religioni.

2. Præterea (Eccli. XVIII, 23), dicitur : *Ante orationem præpara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum ;* ubi dicit Glossa interlinearis : qui (scilicet tentans Deum) « orat quod docuit, sed non facit quod jussit. » Sed hoc pertinet ad præsumptionem, quæ opponitur spei. Ergo videtur quòd tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

3. Præterea, super illud (Psalmi LXXVII) : *Et tentaverunt Deum in cordibus suis,* dicit Glossa interl., quòd « tentare Deum est dolosè postulare ut in verbis sit simplicitas, cùm sit in corde malitia. » Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

Sed *contra* est quòd, sicut ex prædicta Glossa habetur, « tentare Deum est inordinatè postulare. » Sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est (quæst. LXXXIII, art. 3). Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum (4).

(1) Id est effectu quodam et sapore intimi gustûs quo divina patiebatur et sentiebat ; quod in originali textu elegantiùs exprimitur : οὐ μόνον μάθων, ἀλλὰ καὶ πάθων θεῖα.

(2) Ita B. Thomas loquitur ex glossa, sed scribit Gedeonem signum petiisse sine ulla reprehensione in opusc. De sortibus, c. 5 fin.

(3) Affirmativè respondet S. Doctor et illius sententiæ veritas ex Scripturis patet (Ex. XVII, 7) : *Tentaverunt Dominum dicentes : Est ne Dominus in nobis ? an non ?*

(4) Quasi dubitatio quædam de præsentia, de bonitate, de potentia Dei ; quæ omnia religioni adversantur.

CONCLUSIO. — **Tentare Deum virtuti religionis adversatur, cùm ad Dei irreverentiam spectet.**

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. LXXXI, art. 1 et seq.), finis religionis est Deo reverentiam exhibere. Unde omnia illa quæ directè pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem quòd tentare aliquem, ad irreverentiam ejus pertinet. Nullus enim præsumit tentare eum de cujus excellentia certus est. Unde manifestum est quòd tentare Deum, est peccatum religioni oppositum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 7), ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia. Et ideo ad irreligiositatem pertinet quòd ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quæ ad divinam irreverentiam pertinent; cujusmodi est tentare Deum, et ideo est irreligiositatis species.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui ante orationem animam suam non præparat, dimittendo si quid adversùm aliquem habet (1), vel aliàs ad devotionem se non disponendo, non facit quod in se est, ut exaudiatur à Deo : et ideo quasi interpretativè (2) tentat Deum. Et quamvis hujusmodi interpretativa tentatio videatur ex præsumptione seu indiscretione provenire, tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet quòd homo præsumptuosè et sine debita diligentia se habeat in his quæ ad Deum pertinent. Dicitur enim (I. Pet. v, 6) : *Humiliamini sub potenti manu Dei;* et (II. Timoth. II, 15) : *Sollicitè cura teipsum probabilem exhibere Deo.* Unde etiam hujusmodi tentatio irreligiositatis species est.

Ad *tertium* dicendum, quòd in comparatione ad Deum, qui novit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolosè postulare, sed per respectum ad homines : unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei, et propter hoc non oportet quòd tentatio Dei directè opponatur veritati.

ARTICULUS IV. — UTRUM TENTATIO DEI SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM SUPERSTITIO (3).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd tentatio Dei sit gravius peccatum quàm superstitio. Major enim pœna pro majori peccato infertur. Sed graviùs est punitum in Judæis peccatum tentationis Dei, quàm peccatum idololatriæ, quod tamen est præcipuum inter superstitiones; quia pro peccato idololatriæ interfecti sunt ex eis viginti tria (4) millia hominum, ut legitur (Exod. XXXII); pro peccato autem tentationis omnes universaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundùm illud (Psal. XCIV, 9) : *Tentaverunt me patres vestri;* et postea subditur : *Quibus juravi in ira mea, si introibunt in requiem meam.* Ergo tentare Deum est gravius peccatum quàm superstitio.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum videtur esse gravius, quantò magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cujus species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quàm superstitio, quæ habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est gravius peccatum quàm superstitio.

3. Præterea, majus peccatum videtur esse irreverenter se habere ad parentes, quàm reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus à nobis sicut omnium pater, ut dicitur (Malach. I). Ergo majus

(1) *Cùm stabitis ad orandum, dimittite si quid habetis adversùs aliquem* (Marc. XI, 25).

(2) Quia talis oratio ad nihil aliud videtur esse utilis, quàm ad sumendum tale aliquod experimentum de Deo.

(3) Cajetanus observat tentationem Dei persæpè non esse aliud peccatum quàm veniale, ratione imperfectionis actûs; ita enim Zachariæ et Gedeonis culpam judicat, si modo non omnino excusentur.

(4) Ita Mss. et editi omnes, præter Patav., ubi legitur, *quasi viginti tria;* et indicatur superior quæst. LXIV, art. 4, arg. 1, quo loco item habent adverbium *quasi*, ut jam notavimus.

peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quàm idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturæ.

Sed *contra* est quod super illud (Deuteron. XVII) : *Cùm reperti fuerint apud te*, etc., dicit Glossa ordin. : « Lex errorem et idololatriam maximè detestatur : maximum enim est scelus, honorem Creatoris impendere creaturæ. »

CONCLUSIO. — Gravius peccatum est superstitionis vitium, quàm Dei tentatio.

Respondeo dicendum quòd in peccatis quæ religioni adversantur, tantò aliquid gravius est, quantò magis divinæ reverentiæ adversatur. Cui quidem minùs adversatur quòd aliquis de divina excellentia dubitet, quàm quòd contrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est, quàm qui de veritate fidei dubitat; ita etiam magis contra Dei reverentiam agit qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam, quàm qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet (quæst. XCII). Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.). Et ideo gravius est peccatum superstitionis quàm peccatum tentationis Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum idololatriæ non fuit punitum illâ pœnâ quasi sufficienti; sed in posterum pro illo peccato gravior pœna reservabatur : dicitur enim (Exod. XXXII, 34) : *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd superstitio habet similitudinem cum religione, quantùm ad materialem actum quem exhibet, sicut religio; sed quantùm ad finem, plus contrariatur ei quàm tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd de ratione divinæ excellentiæ est quòd sit singularis et incommunicabilis. Et ideo idem est (1) contra divinam reverentiam agere aliquid, et divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest sine culpa aliis communicari.

QUÆSTIO XCVIII.

DE PERJURIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de perjurio; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm falsitas requiratur ad perjurium. — 2° Utrùm perjurium sit semper peccatum. — 3° Utrùm semper sit peccatum mortale. — 4° Utrùm peccet ille qui injungit juramentum perjuro.

ARTICULUS I. — UTRUM FALSITAS EJUS QUOD IN JURAMENTO CONFIRMATUR, REQUIRATUR AD PERJURIUM (2).

De his etiam infra, quæst. CXXIII, art. 3 ad 3, et Sent. III, dist. 39, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd falsitas ejus quod in juramento confirmatur, non requiratur ad perjurium. Ut enim supra dictum est (quæst. LXXXIX, art. 3), sicut veritas debet concomitari juramentum, ita etiam judicium et justitia. Sicut ergo incurritur perjurium per defectum veritatis, ita etiam per defectum judicii, putà cùm aliquis indiscretè jurat; et per defectum justitiæ, putà cùm aliquis jurat aliquid illicitum.

(1) Idem est, in eo sensu quod quicumque divinam reverentiam alteri communicat, agit contra eam ; sed non vice versâ

(2) In hoc articulo docet S. Thomas falsitatem esse de ratione perjurii.

2. Præterea, illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud; sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in juramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse perjurium, cùm aliquis jurat per falsos deos, quàm si veritas desit dicto hominis quod juramento confirmatur.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De verbis apostoli Jacobi, serm. 28, cap. 2) : « Homines falsum jurant, vel cùm fallunt, vel cùm falluntur; » et ponit tria exempla : quorum primum est : «Fac illum jurare qui verum putat esse pro quo jurat, et tamen falsum est; » secundum est : «Da alium (1), qui scit falsum esse, et jurat tanquam verum sit; » tertium est : « Da alium qui putat esse falsum, et jurat tanquam verum sit, quod fortè verum est; » de quo postea subdit, quòd *perjurus est*. Ergo aliquis veritatem jurans potest esse perjurus. Non ergo falsitas requiritur ad perjurium.

Sed *contra* est quòd perjurium definitur esse « mendacium juramento firmatum (2). »

CONCLUSIO. — Falsitas juramenti perjurio essentialis est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XCII, art. 2), morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem juramenti est confirmatio dicti humani; cui quidem confirmationi falsitas opponitur : per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum : quod quidem non potest contingere de eo quod falsum est. Unde falsitas directè evacuat finem juramenti : et propter hoc à falsitate præcipuè specificatur perversitas juramenti, quæ perjurium dicitur. Et ideo falsitas est de ratione perjurii.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit (Jer. IV, sup. illud, *jurabis : Vivit Dominus*) quodcumque illorum trium defuerit, perjurium est, non tamen eodem ordine. Sed primò quidem et principaliter perjurium est, quando deest veritas, ratione jam dictâ (in corp.). Secundariò autem, quando deest justitia : quocumque enim modo quis jurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quòd contrarium faciat (3). Tertiò verò, quando deest judicium; quia cùm indiscretè jurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

Ad *secundum* dicendum, quòd principia in syllogismis sunt potiora, tanquam habentia rationem activi principii, ut dicitur (Physic. lib. II, text. 89). Sed in moralibus actibus principalior est finis quàm principium activum. Et ideo licèt sit perversum juramentum, quando aliquis verum jurat per falsos deos; tamen ab illa perversitate juramenti perjurium non nominatur, quod tollit juramenti finem, falsum jurando.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus morales procedunt à voluntate (4), cujus objectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem relatum ad voluntatem materialiter falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum accipiatur ut falsum, erit falsum et materialiter et formaliter. Si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter et falsum formaliter. Et ideo

(1) Ita post Garciam theologi, Nicolai, et edit. omnes. In cod. Alcan. deest in secundo exemplo, *tanquam verum sit*, et initio tertii. *Fac illum alium*, etc. In edit. Rom. aliisque vetustis : *Fac illum jurare quæ verum putat esse pro quo jurat; secundum est : Da aliud qui scit falsum esse, et jurat; tertium est : Da alium*, etc.

(2) Sic in summa Raynaudi, lib. I, tit. De juramento et perjurio, §3, ut et Magister Sentent. lib. III, dist. 39 definivit.

(3) Quamvis hic sit imperfecta ratio perjurii, ut ait Sylvius, non propterea desinit esse peccatum mortale, etiam grave.

(4) Ut ex 1 2, quæst. I, art. 1, et quæst. XX, art. 2 colligitur.

in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio perjurii propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in unoquoque potius est id quod est formale, quàm id quod est materiale, non ita est perjurus ille qui falsum jurat, quod putat esse verum, sicut ille qui verum jurat quod putat esse falsum : dicit enim (ibid.) Augustinus : « Interest quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens. »

ARTICULUS II. — UTRUM OMNE PERJURIUM SIT PECCATUM (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne perjurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod juramento confirmavit, perjurus esse videtur. Sed quandoque aliquis jurat se facturum aliquid illicitum (putà adulterium, vel homicidium), quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato perjurii, sequeretur quòd esset perplexus.

2. Præterea, nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis perjurando facit quod melius est; sicut cùm quis juravit se non intraturum religionem, vel quæcumque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne perjurium est peccatum.

3. Præterea, ille qui jurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere perjurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccet, si ejus non impleat voluntatem : putà cùm præcipit ei aliquid nimis durum et importabile. Ergo videtur quòd non omne perjurium sit peccatum.

4. Præterea, juramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita et præsentia. Sed potest contingere quòd tollatur obligatio juramenti per aliquid quod in futurum emergat; sicut cùm aliqua civitas jurat se aliquid servaturam, et postea superveniunt novi cives, qui illud non juraverunt; vel cùm canonicus aliquis jurat statuta Ecclesiæ alicujus se servaturum, et postmodùm aliqua fiunt de novo. Ergo videtur quòd iste qui transgreditur juramentum, non peccet.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (libr. De verbis apost. Jacob., serm. 28, cap. 2) de perjurio loquens : « Videtis quàm ista detestanda sit bellua, et de rebus humanis exterminanda. »

CONCLUSIO. — Omne perjurium peccatum est, quippe quod religioni adversatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. LXXXIX, art. 1), jurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam, quòd aliquis eum testem invocet falsitatis : quia per hoc dat intelligere vel quòd Deus veritatem non cognoscat, vel quòd falsitatem testificari velit. Et ideo perjurium manifestè est peccatum religioni contrarium, cujus est Deo reverentiam exhibere (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui jurat se facturum aliquid illicitum, jurando incurrit perjurium propter defectum justitiæ (3), sed si non impleat quod juravit, in hoc perjurium non incurrit; quia hoc non erat tale quid quod sub juramento cadere posset.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui jurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, jurando perjurium incurrit propter defectum judicii (4); et ideo quando facit id quod

(1) Quodcumque juramentum, cui deest veritas, non levitatem materiæ admittit. Hinc Innocentius XI hanc propositionem damnavit : *Vocare Deum in testem mendacii levis, non est tanta irreverentia propter quam velit aut possit damnare hominem.*

(2) Hinc Levit. XIX, 12, qui in nomine Dei perjurat, polluere dicitur nomen Dei; proinde perjurium severissimè Deus punit, ut Zach. videre est.

(3) Perjurium ex defectu justitiæ est peccatum modò veniale, modò mortale.

(4) Illud perjurium est minus aut magis grave ratione minoris aut majoris negligentiæ ex qua illud peccatum oritur.

melius est, non est perjurium, sed perjurio contrarium; contrarium enim ejus quod facit, sub juramento cadere non poterat.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm aliquis jurat vel promittit se factu-rum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio : si scilicet id quod ei mandatur licitum sit, et honestum, et portabile sive modera-tum.

Ad *quartum* dicendum, quòd quia juramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicujus civitatis, non obligatur quasi juramento ad servanda illa quæ civitas se servaturam juravit; tamen tenetur ex qua-dam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus verò qui jurat se servaturum sta-tuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex juramento ad servandum fu-tura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita et futura; te-netur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quæ habent coactivam virtutem, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. XCVI, art. 4).

ARTICULUS III. — UTRUM OMNE PERJURIUM SIT PECCATUM MORTALE (1).

De his etiam supra, quæst. LXXX, art. 5 corp. et Sent. III, dist. 59, art. 5, quæst. I.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne perjurium sit pec-catum mortale. Dicitur enim (Extra De jurejur., cap. *Verum*) : « In ea quæs-tione quæ ponitur, an à sacramenti vinculo absolvantur qui illud inviti pro vita et rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur quàm quod ante-cessores nostri Romani pontifices arbitrati fuisse noscuntur; qui tales à juramenti nexibus absolverunt. Cæterùm, ut agatur consultiùs, et aufera-tur materia pejerandi, non eis ita expressè dicatur, ut juramenta non ser-vent : sed si ea non attenderint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi. » Non ergo omne perjurium est peccatum mortale.

2. Præterea, sicut Chrysostomus (alius auctor) dicit (hom. XLIV, in Op. imperf., à med., et habetur, cap. *Si aliqua* 22, quæst. I), « majus est jurare per Deum quàm per Evangelium. » Sed non semper peccat mortaliter qui per Deum jurat aliquod falsum, putà si ex joco vel lapsu linguæ aliquis tali juramento in communi sermone utatur. Ergo nec etiam si aliquis fran-gat juramentum, quod solemniter per Evangelium jurat, semper erit pec-catum mortale.

3. Præterea, secundùm jura propter perjurium aliquis incurrit infa-miam, ut habetur (6, qu. I, cap. *Infames*). Non autem videtur quòd propter quodlibet perjurium aliquis infamiam incurrat; sicut dicitur de assertorio juramento violato per perjurium. Ergo videtur quòd non omne perjurium sit peccatum mortale.

Sed *contra*, omne peccatum quod contrariatur præcepto divino, est pec-catum mortale. Sed perjurium contrariatur præcepto divino : dicitur enim (Levit. XIX, 12) : *Non perjurabis in nomine meo*. Ergo est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Perjurium, cùm secundùm suam rationem contemptum Dei im-portet, manifestè mortale est peccatum.

Respondeo dicendum quòd secundùm doctrinam Philosophi (Poster. lib. I, text. 5), « propter quod unumquodque tale, illud magis. » Videmus autem quòd ea quæ ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex ge-nere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multò magis quidquid est quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Perjurium autem de sui ratione importat contemptum Dei; ex hoc enim habet rationem culpæ, ut dictum est (art. præc.), quia

(1) In hoc articulo B. Thomas refellit errorem priscillianistarum qui existimabant perjurium esse licitum, juxta hanc sententiam : *Jura, perjura, secretum prodere noli.*

ad irreverentiam Dei pertinet. Unde manifestum est quòd perjurium ex sui ratione est peccatum mortale (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (qu. LXXXIX, art. 7 ad 3), coactio non aufert juramento promissorio vim obligandi (2), respectu ejus quod licitè fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus juravit, nihilominùs perjurium incurrit et mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem Summi Pontificis ab obligatione etiam juramenti absolvi, præsertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum (3). Quod autem dicitur, quòd tales non sunt puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccent mortaliter, sed quia pœna eis minor infligitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui jocosè perjurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantùm ad aliquid magis auget, et ideo non excusatur à peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum jurat, siquidem advertat se jurare, et falsum esse quod jurat, non excusatur à peccato mortali, sicut nec à Dei contemptu; si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem jurandi, et ideo à crimine perjurii excusatur. Est ergo gravius peccatum, si quis solemniter juret per Evangelium, quàm si per Deum in communi sermone juret, tum propter scandalum, tum propter majorem deliberationem. Quibus æqualiter hinc inde pensatis, gravius est, si quis per Deum jurans perjuret, quàm si perjuret jurans per Evangelium.

Ad *tertium* dicendum, quòd non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso jure. Unde non sequitur, si ille qui jurat falsum juramento assertorio, non est infamis ipso jure, sed solùm per sententiam definitivam latam contra eum in accusatione, quòd propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso jure (4) qui frangit juramentum promissorium solemniter factum, quia in ejus potestate remanet, postquam juravit, ut det suo juramento veritatem; quod non contingit in juramento assertorio.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCET ILLE QUI INJUNGIT JURAMENTUM EI QUI PERJURAT.

De his etiam Sent. III, dist. 59, art. 5, quæst. II.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille peccet qui injungit juramentum ei qui perjurat. Aut enim scit eum verum jurare aut falsum. Si scit eum verum jurare, pro nihilo ei juramentum injungit; si autem credit eum falsum jurare, quantùm est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quòd nullo modo debeat quis alicui juramentum injungere.

2. Præterea, minus est accipere juramentum ab aliquo, quàm juramentum injungere alicui. Sed recipere juramentum ab aliquo non videtur esse licitum; et præcipuè si perjuret, quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur quòd multò minùs liceat exigere juramentum ab eo qui perjurat.

3. Præterea, dicitur (Levit. v, 1) : *Si peccaverit anima, et audierit vocem jurantis falsum, testisque fuerit quòd aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.* Ex quo videtur quòd aliquis sciens

(1) Quamvis aliquoties possit esse duntaxat veniale, sicut cùm quis temerè jurat, vel indiscretè quod verum esse credit; vel in promissis quotidianis ex levitate quadam, ut ait Nicolaï.

(2) Ea quæstio inter theologos controvertitur, ut jam annotatum est quæst. LXXXIX, art. 7 ad 1.

(3) Sic porrò extra *De his quæ vi metûsve causâ fiunt*, cap. *Ad audientiam* ex Innocentio III.

(4) Nec tamen eo loco quem argumentum insinuat, significatur qualenam perjurium infames reddat, sed simpliciter inter illos quos infames dicendos notat Stephanus papa exprimuntur *perjuri*.

aliquem jurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere juramentum.

4. Sed *contra*, sicut peccat ille qui falsum jurat, ita ille qui per falsos deos jurat. Sed licet uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit ad Publicolam (epist. 154, à princ.). Ergo licet juramentum exigere ab eo qui falsum jurat.

CONCLUSIO. — Si quis ut privatus exigat juramentum ab aliquo quem nescia juraturum falsum, non peccat; secùs autem si sciret : persona verò publica exigens juramentum secundùm ordinem juris, ad alterius videlicet petitionem, quomodocumque sciat jurantis dispositionem, culpâ vacat.

Respondeo dicendum quòd circa eum qui exigit ab alio juramentum, distinguendum videtur. Aut enim exigit juramentum pro seipso, propriâ sponte; aut exigit juramentum pro alio, ex necessitate officii sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit juramentum tanquam persona privata, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit (serm. De perjuriis, qui est 28 De verb. Apost. cap. 10) : « Si enim nescit eum juraturum falsum (1), et ideo dicit : *Jura mihi*, ut fides ei fiat (2), non est peccatum; tamen est humana tentatio, » quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, quâ homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud juramentum (3) de quo Dominus dicit (Matth. v, 37) : *Quod amplius est, à malo est.* Si autem « scit eum fecisse, scilicet contrarium ejus quod jurat, et cogit eum jurare, homicida est; ille enim de suo perjurio se interimit : sed iste manum interficientis impressit. » — Si autem aliquis exigat juramentum tanquam persona publica, secundùm quòd exigit ordo juris, ad petitionem alterius ; non videtur esse in culpa, si ipse juramentum exigat, sive sciat eum falsum jurare, sive verum (4) : quia non videtur ille exigere, sed ille ad cujus (5) instantiam exigit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit : quando pro se aliquis exigit juramentum; et tamen non semper scit eum jurare verum, vel falsum; sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum juraturum; et tunc ad majorem certitudinem exigit juramentum.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Public. loc. cit., ante med.), « quamvis dictum sit, ne juremus, nunquam tamen me in Scripturis sanctis legisse memini, ne ab aliquo jurationem accipiamus. » Unde ille qui jurationem recipit, non peccat; nisi fortè quando propriâ sponte ad jurandum cogit eum quem scit falsum juraturum.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. Quæst. sup. Levit. quæst. 1), Moyses non expressit in prædicta auctoritate cui sit indicandum perjurium alterius; et ideo intelligitur quòd debeat indicari talibus qui magis possunt prodesse quàm obesse perjuro. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestari : et ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum perjurii occultum; et præcipuè quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est (qu. XXXIII, art. 8, et qu. LXVIII, art. 1).

Ad *quartum* dicendum, quòd licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur; non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet ejus qui

(1) Qui dubitat potest nihilominus licitè juramentum exigere, quia dubium non jus acquisitum dirimit.

(2) Al., *fit*.

(3) Al., *illud malum.*

(4) Ita quoque D. Thomas (Sent. III, dist. 39, art. 5), Bonavent. Durandus, quæst. v, Richardus, art. 3, quæst. III, Major, quæst. III, et communiter alii tum casuistæ, tum scholastici.

(5) Ita Mss. et editi omnes. Theologi, *justitiam*.

per falsos deos jurare paratus est, juramentum recipere; non tamen licet eum inducere ad hoc quòd per falsos deos juret(1). Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum falsum jurat; quia in tali juramento deest bonum fidei, quâ utitur aliquis in juramento illius, qui verum per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit ad Publicolam (loc. cit., à princ.). Unde in juramento ejus qui falsum per verum Deum jurat, non videtur esse aliquod bonum, quo uti liceat.

QUÆSTIO XCIX.

DE SACRILEGIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, per quæ rebus sacris irreverentia exhibetur : et primò, de sacrilegio ; secundò, de simonia. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Quid sit sacrilegium. — 2° Utrùm sit speciale peccatum. — 3° De speciebus sacrilegii. — 4° De pœna sacrilegii.

ARTICULUS I. — UTRUM SACRILEGIUM SIT SACRÆ REI VIOLATIO.

De his etiam infra, art. 2 ad 3, et quæst. CLIV, art. 10 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim (17, qu. IV, in appendice Grat. ad cap. *Si quis suadente) :* « Committunt sacrilegium qui de principis judicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore quem princeps elegerit.» Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

2. Præterea (ibidem, cap. *Constituit*), subditur, quòd «si quis permiserit Judæos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur.» Sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere. Ergo videtur quòd sacrilegium non importet violationem alicujus sacri.

3. Præterea, major est virtus Dei quàm virtus hominis. Sed res sacræ à Deo sanctitatem obtinent. Ergo non possunt per homines violari; et ita sacrilegium non videtur esse sacræ rei violatio.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etym. lib. x, ad litt. *S*) quòd « sacrilegus dicitur, ab eo quod sacra legit,» id est, furatur.

CONCLUSIO. — Sacrilegium est sacræ rei violatio.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. LXXXI, art. 5, et 1 2, quæst. CI, art. 4), *sacrum* dicitur aliquid ex eo quòd ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quòd aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni; ita etiam ex hoc quòd aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum; et sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum. — Et ideo omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, secundùm Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 2, in fin.), bonum commune gentis est quoddam divinum : et ideo antiquitùs rectores reipublicæ divini vocabantur, quasi divinæ providentiæ ministri, secundùm illud (Sap. VI, 5) : *Cùm essetis ministri regni illius, non rectè judicastis.* Et sic per quamdam nominis extensionem (2) illud quod pertinet ad irreverentiam principis, scilicet disputare de ejus judicio, an

(1) Tum juramentum est aliquid malum per se ac proinde nunquam potest esse licitum.

(2) Secundùm quam etiam *sacra* dicuntur quæ personam principis vel directè vel indirectè spectant; sicut *sacra majestas*, vel *rescriptum* etiam *sacrum;* indeque *sacra imperatoris* in conciliis passim idem quod *epistola imperatoris.*

oporteat ipsum (1) sequi, secundùm quamdam similitudinem sacrilegium dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd populus christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est, secundùm illud (I. Cor. vi, 11) : *Sed abluti estis, sed sanctificati estis*. Et ideo (I. Petri, ii, 9) dicitur : *Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis*. Et ideo id quod fit in injuriam populi christiani, scilicet quòd infideles ei præficiantur, pertinet ad irreverentiam sacræ rei. Unde rationabiliter *sacrilegium* dicitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd violatio hìc largè dicitur quæcumque irreverentia vel exhonoratio (2). Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur (Ethic. lib. i, cap. 5), ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet; quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantùm ergo est in ipso, rem sacram violat, licèt illa in se non violetur.

ARTICULUS II. — UTRUM SACRILEGIUM SIT PECCATUM SPECIALE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim (17, quæst. 4, in append. Grat. ad cap. *Si quis suadente*) : « Committunt sacrilegium qui in divinæ legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant et offendunt. » Sed hoc fit per omne peccatum : nam peccatum est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. xxvii, cap. 27, in princ.). Ergo sacrilegium est generale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, putà sub homicidio, si quis sacerdotem occidat; sub luxuria, si quis virginem sacratam violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis; ut de injustitia speciali Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 2). Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque conjungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est (in arg. præc.). Non ergo est speciale peccatum.

Sed *contra* est quod opponitur speciali virtuti est speciale peccatum; sed sacrilegium opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum et divina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

CONCLUSIO. — Cùm in sacrilegio res Deo dicata violetur per aliquam irreverentiam, oportet sacrilegii vitium speciale peccatum esse.

Respondeo dicendum quòd ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quòd sit speciale peccatum : quia species cujuslibet rei præcipuè attenditur secundùm rationem formalem ipsius, non autem secundùm materiam, vel subjectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, quâ scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam. Et ideo est speciale peccatum, et opponitur religioni (3). Sicut enim Damascenus dicit (Orthod. fid. lib. iv, cap. 3, circa med.), « purpura regale

(1) Ita ex cod. Camer. theologi, Nicolai, et posteriores edit. Codex Alcan. Edit. Rom. aliæque veteres *eum*, relatum ad principem.

(2) Hinc apud Augustinum, *violare societatem cum Deo*, lib. iii, Conf. cap. 8, *sacramentum* lib. De unico bapt. 5, *virginitatem cordis* (tract xiii in Joan.), *castitatem animi*, lib. De mendacio, cap. 19, *doctrinam pietatis*, cap. 20, et *loca religiosa*, etc.

(3) Ex his patet sacrilegium inveniri posse ab aliis peccatis separatum; veluti quando judex apprehendit in loco sacro reum quem alibi poterat apprehendere, ut ipse scribit S. Doctor in respons ad 3.

indumentum facta honoratur et glorificatur; et si quis hanc perforaverit, morte damnatur, » quasi contra regem agens; ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit; et sic per irreligiositatem peccat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illi dicuntur sacrilegium in divinæ legis sanctitatem committere, qui legem Dei impugnant, sicut hæretici et blasphemi, qui ex hoc quòd Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum; ex hoc verò quod divinæ legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundùm quòd diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit; licèt materialiter sint ibi diversa genera peccatorum (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis, eò quòd actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur (2); putà si quis judex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licitè capere posset.

ARTICULUS III. — UTRUM SPECIES SACRILEGII DISTINGUANTUR SECUNDUM RES SACRAS (3).

De his etiam infra, quæst. CLIV, art. 10 ad 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd species sacrilegii non distinguantur secundùm res sacras. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quòd non sit diversitas nisi materialis. Ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

2. Præterea, non videtur esse possibile quòd aliqua sint ejusdem speciei, et cum hoc differant specie. Sed homicidium, et furtum, et illicitus concubitus, sunt diversæ species peccatorum. Ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii; et ita videtur quòd sacrilegii species distinguantur secundùm diversas species aliorum peccatorum, et non secundùm diversitatem rerum sacrarum.

3. Præterea, inter res sacras connumerantur etiam personæ sacræ. Si ergo una species sacrilegii esset quâ violatur persona sacra, sequeretur quòd omne peccatum quod persona sacra committeret, esset sacrilegium; quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegii accipiuntur secundùm res sacras.

Sed *contra* est quòd actus et habitus distinguuntur secundùm objecta. Sed res sacra est objectum sacrilegii, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo species sacrilegii distinguuntur secundùm differentiam rerum sacrarum.

CONCLUSIO. — Cùm res sacra, sacrilegii objectum sit, distingui oportet sacrilegii species, per varia rerum sacrarum genera.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (ibid.), peccatum sacrilegii in hoc consistit quòd aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur

(1) Ut furtum, homicidium aut aliud peccatum quod in loco sacro fuisset commissum.

(2) Al., *videatur*.

(3) Tres species sacrilegii distinguuntur; scilicet sacrilegium personale, sacrilegium reale, et sacrilegium locale, secundùm quod crimen illud personas, res aut loca affectat.

autem reverentia rei sacræ ratione sanctitatis. Et ideo secundùm diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quòd sacrilegii species distinguantur. Tantò enim sacrilegium est gravius, quantò res sacra in quam peccatur majorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas, et personis sacris, id est, divino cultui dedicatis (1), et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum Deo exhibet. Dicitur enim (II. Machab. v, 19): *Non propter locum gentem, sed propter gentem locum Deus elegit.* Et ideo gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram, quàm quo peccatur contra locum sacrum (2). Sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundùm differentiam personarum et locorum sacrorum. Similiter etiam et tertia species sacrilegii, quæ circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus secundùm differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta quibus homo sanctificatur: quorum præcipuum est Eucharistiæ sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata (3) ad sacramentorum susceptionem, et ipsæ imagines sacræ, et reliquiæ sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur et dehonorantur; deinde ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ et ministrorum; deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solùm est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet aliqua duo esse secundùm aliquid unius speciei, et secundùm aliud diversarum; sicut Socrates et Plato conveniunt in specie animalis, differunt autem in specie colorati, si unus sit albus et alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundùm materiales actus, convenire autem in specie secundùm unam rationem formalem sacrilegii; putà si quis sanctimonialem violaverit verberando vel concumbendo.

Ad *tertium* dicendum, quòd omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem, et quasi per accidens, est sacrilegium. Unde Hieronymus (Bernard. De considerat. lib. II, cap. 1) dicit quòd « nugæ in ore sacerdotis sacrilegium sunt, vel blasphemia (5). » Formaliter autem et propriè illud solum peccatum sacræ personæ sacrilegium est quod agitur directè contra ejus sanctitatem, putà si virgo Deo dicata fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

(1) Ad sacrilegium personale pertinent clerici percussio, personæ vel religiosæ, vel sacris ordinibus initiatæ, aut alioquin voto castitatis obstrictæ, fornicatio.

(2) Ad sacrilegium locale pertinent effractio vel incendium Ecclesiæ, eversio sacri altaris, furtum aut aliud peccatum in loco sacro commissum, mercationes quæ fierent in templo, etc.

(3) Hoc peccatum in secundo loco ponitur, imagines sacræ et reliquiæ sanctorum in tertio; ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ et ministrorum in quarto; et ea quæ ad sustentationem ministrorum deputata sunt in quinto.

(4) Ut illorum peccatorum gravitas clarè innotescat, ea S. Doctoris regula tenenda est, ut ait Sylvius; *tantò sacrilegium est gravius quantò res sacra in quam peccatur majorem obtinet sanctitatem.*

(5) Bernardus ait (De consid. lib. II, cap. 15): *inter sæculares nugæ, nugæ sunt : in ore sacerdotis, blasphemiæ;* pleniùs quàm hic.

ARTICULUS IV. — UTRUM POENA SACRILEGII DEBEAT ESSE PECUNIARIA (1).

De his etiam infra, quæst. CLIV, art. 10 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœna sacrilegii non debeat esse pecuniaria. Pœna enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis : unde capitali sententiâ punitur secundùm leges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri pœnâ pecuniariâ.

2. Præterea, idem peccatum non debet duplici pœnâ puniri, secundùm illud (Nahum, I, 9) : *Non consurget duplex tribulatio.* Sed pœna sacrilegii est excommunicatio : major quidem, si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat Ecclesiam; minor autem in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri pœnâ pecuniariâ.

3. Præterea, Apostolus dicit (I. Thessal. II, 5) : *Non fuimus aliquando in occasione avaritiæ.* Sed hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere quòd pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ. Ergo non videtur talis esse conveniens sacrilegii pœna.

Sed *contra* est quod dicitur (17, quæst. IV, cap. 20) : « Si quis contumax, vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesiæ per vim abstraxerit, nongentos solidos componat; » et ibidem postea subditur (cap. 21) : « Quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras examinati argenti purissimi componat. »

CONCLUSIO. — Excommunicationis pœnâ digni sunt sacrilegium committentes secundùm quamdam æqualitatem; mortis verò, vel pecuniarum secundùm quoddam medelæ remedium, quo à sacrilegiis revocentur.

Respondeo dicendum quòd in pœnis infligendis duo sunt consideranda : primò quidem æqualitas, ad hoc quòd pœna sit justa, ut scilicet *in quo quis peccat, per hoc torqueatur,* ut dicitur (Sap. XI, 17). Et hoc modo conveniens pœna sacrilegi, qui sacris injuriam infert, est excommunicatio (2) per quam à sacris arcetur. Secundò autem consideratur utilitas. Nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, ut his territi homines à peccato desistant. Sacrilegus autem, qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur à peccando arceri per hoc quòd sacra ei interdicuntur, de quibus non curat; et ideo secundùm leges humanas adhibetur capitalis pœna (3); secundùm verò Ecclesiæ statuta, quæ mortem corporalem non infligit, adhibetur pœna pecuniaria, ut saltem pœnis temporalibus homines à sacrilegiis revocentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco ejus infligit excommunicationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd necesse est duas pœnas adhiberi, quando per unam non sufficienter revocatur aliquis à peccando. Et ideo oportuit supra pœnam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem pœnam, ad coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd si pecunia exigeretur absque rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiæ pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem; et ideo non pertinet ad occasionem avaritiæ.

(1) Olim mulctam pecuniariam sacrilegis imponebat Ecclesia, ut patet ex jure 17, quæst. IV, cap. *Si quis contumax*, cap. *Quisquis*, cap. *Omnes presbyteri*, cap. *Qui subdiaconum*, et hanc potestatem judicibus ecclesiasticis agnoverant principes sæculares (capitular. reg. Francor. lib. III, cap. 25, et lib. IV, cap. 15).

(2) Qui clericum percutiunt, aut loci sacri portas effringunt, aut ædes sacras expoliant ipso facto excommunicantur (*Si quis suadeat*, caus. 17, quæst. 4).

(3) Leges civiles ita sacrilegos puniebant, cùm S. Thomas hæc verba scripsit; nunc verò sacrilegium non, ut tale, à lege civili punitur.

QUÆSTIO C.

DE SIMONIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de simonia : et circa hoc quæruntur sex : 1° Quid sit simonia. — 2° Utrùm liceat pro sacramentis pecuniam accipere. — 3° Utrùm liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. — 4° Utrùm liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa. — 5° Utrùm solum munus *à manu* faciat simoniacum, an etiam munus à *lingua* et *ab obsequio*. — 6° De pœna simoniaci.

ARTICULUS I. — UTRUM SIMONIA SIT STUDIOSA VOLUNTAS EMENDI VEL VENDENDI ALIQUID SPIRITUALE VEL SPIRITUALI ANNEXUM (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 25, quæst. III, art. 1, quæst. I, per tot. et quæst. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd simonia non sit « studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. » Simonia enim est hæresis quædam : dicitur enim (1, quæst. I, cap. *Eos qui per pecunias*) : « Tolerabilior est Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt sancti Spiritûs impugnatorum impia hæresis, quàm simoniacorum. Illi enim creaturam, et servum Dei Patris et Filii Spiritum sanctum delirando fatentur; isti verò eumdem Spiritum sanctum efficiunt servum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid aliud eorum quæ possidet. » Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut et fides, ut ex supra dictis patet (quæst. I, art. 2, et quæst. X, art. 2). Ergo simonia non debet per voluntatem definiri.

2. Præterea, studiosè peccare est peccare ex malitia, quod est peccare in Spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quòd semper sit peccatum in Spiritum sanctum.

3. Præterea, nihil est magis spirituale quàm regnum cœlorum. Sed licet emere regnum cœlorum : dicit enim Gregorius (quâdam hom. 5 in Evang., ante med.) : « Regnum cœlorum tantùm valet, quantùm habes. » Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Præterea, nomen simoniæ à Simone Mago acceptum est, de quo legitur (Act. VIII) quòd obtulit apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam, ut scilicet quibuscumque manus imponeret, reciperent Spiritum sanctum. Non autem legitur quòd aliquid voluerit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

5. Præterea, multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes præter emptionem et venditionem, sicut permutatio et transactio. Ergo videtur quòd insufficienter definiatur simonia.

6. Præterea, omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superfluè ergo additur, *vel spirituali annexum*.

7. Præterea, papa secundùm quosdam non potest committere simoniam (2). Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Sed *contra* est quod Gregorius VII dicit in Registro (ut habetur cap. *Presbyter* 1, quæst. I, ex Registro) : « Altare, vel decimas, vel Spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam hæresim esse nullus fidelium ignorat (3). »

(1) Simonia sic à Simone Mago vocatur, quia primus tempore novæ legis istud crimen admisit, et primus sectatores habuit qui emere et vendere spiritualia volebant

(2) Sive contingere non potest ut simoniam committat, licèt contingere interdùm possit ut spiritualia vendat.

(3) Malum illud teterrimum tanquam pestis, in Ecclesia undecimo sæculo grassabatur, quum Gregorius VII à Providentia fuit ad sedem apos-

CONCLUSIO. — Cùm spiritualia gratis sub cura dispensationis prælatis commissa, nullo valeant terreno compensari pretio, vitium simoniæ incurrunt quicumque student vendere, seu emere aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. XVIII, art. 2), actus aliquis est malus ex genere, eò quòd cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est materia indebita res spiritualis triplici ratione. Primò quidem quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, sicut de sapientia dicitur (Proverb. III, 15) : *Pretiosior est cunctis opibus; et omnia quæ desiderantur, huic non valent comparari.* Ideo etiam Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit (Act. VIII, 20) : *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecuniâ possideri.* Secundò, quia id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta (in arg. 1). Prælatus autem Ecclesiæ non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundùm illud (I. Cor. IV, 1) : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Tertiò, quia venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde et Dominus dicit (Matth. X, 8) : *Gratis accepistis, gratis date.* Et ideo aliquis emendo vel vendendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis; propter quod peccat peccato irreligiositatis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent quamdam protestationem infidelitatis, licèt quandoque non sit infidelitas in mente. Secundùm hoc ergo simonia hæresis dicitur secundùm exteriorem protestationem, quia in hoc quòd aliquis vendit donum Spiritûs sancti, quadammodo protestatur se esse dominum spiritualis doni, quod est hæreticum. Sciendum tamen, quòd Simon Magus, præter hoc quòd ab apostolis Spiritûs sancti gratiam pecuniâ emere voluit, dixit quòd mundus non erat à Deo creatus, sed à quadam superna virtute, ut dicit Isidorus (Etym. lib. VIII, cap. 5 in princ.). Et sic secundùm hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in lib. Augustini De hæresibus (hæresi 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 4), justitia et omnes partes ejus, et per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subjecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur. Additur autem *studiosa* (2), ad designandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem et ad vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum sanctum, sed solùm qui peccatum eligit per contemptum eorum per quæ homines solent retrahi à peccando, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 1 et 2).

Ad *tertium* dicendum, quòd regnum cœlorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, largè sumpto nomine emptionis, secundùm quòd accipitur pro merito : quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis; tum quia *non sunt condignæ passiones hujus temporis*, (nec aliqua nostra dona vel opera) *ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*, ut dicitur (Rom. VIII, 18); tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

tolicam promotus ut remedium morbo proportionatum applicuerit.

(1) Ex his rationibus patet simoniam esse prohibitam tum jure naturæ, tum jure divino positivo, tum jure ecclesiastico; peccatum istud levitatem materiæ non admittit.

(2) Vox illa significat non fore simoniam, si non fuerit motus voluntatis ex *studio* seu proposito et deliberatione procedens.

Ad *quartum* dicendum, quòd Simon Magus, ad hoc emere voluit potestatem spiritualem, ut eam postea venderet. Dicitur enim (causâ 1, quæst. III, cap. *Salvator*), quòd « Simon Magus donum Spiritûs sancti emere voluit, ut ex venditione signorum, quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur. » Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni Mago in intentione; in actu verò illi qui emere volunt: illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi discipulum Elisæi, de quo legitur (IV. Reg. v), quòd accepit pecuniam à leproso mundato (1); unde venditores spiritualium possunt dici non solùm *Simoniaci*, sed etiam *Giezitæ*.

Ad *quintum* dicendum, quòd nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio præbendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate partium absque periculo simoniæ, sicut nec transactio, ut jura determinant (cap. *Quæsitum*, De rerum permutat., et cap. *Super*, De transactionib.). Potest tamen prælatus ex officio suo permutationes hujusmodi facere pro causa utili vel necessaria.

Ad *sextum* dicendum, quòd sicut anima vivit secundùm seipsam, corpus autem vivit ex unione animæ, ita etiam quædam sunt spiritualia secundùm seipsa, sicut sacramenta et alia hujusmodi; quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quòd talibus adhærent (2). Unde (causâ 1, quæst. III, cap. *Si quis objecerit*) dicitur, quòd « spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit. »

Ad *septimum* dicendum, quòd papa potest incurrere vitium simoniæ, sicut et quilibet alius homo. Peccatum enim tantò in aliqua persona est gravius, quantò majorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiæ sint ejus ut principalis dispensatoris, non tamen sunt ejus ut domini et possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de reditibus Ecclesiæ alicujus, non careret vitio simoniæ, et similiter etiam posset simoniam committere, recipiendo pecuniam ab aliquo laico, non de bonis Ecclesiæ.

ARTICULUS II. — UTRUM SEMPER SIT ILLICITUM PRO SACRAMENTIS PECUNIAM DARE.

De his etiam Sent. III, dist. 25, quæst. III, art. 2, quæst. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est janua sacramentorum, ut in tertia parte dicetur (quæst. LXVIII, art. 6, et quæst. LXXIII, art. 3). Sed licet, ut videtur, in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo, putà quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere sacramenta.

2. Præterea, maximum sacramentorum est Eucharistia, quæ in Missa consecratur (3). Sed pro Missis cantandis aliqui sacerdotes præbendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multò magis alia sacramenta emere vel vendere.

3. Præterea, sacramentum pœnitentiæ est sacramentum necessitatis, quod præcipuè in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramentum emere vel vendere.

4. Præterea, consuetudo facit ut non sit peccatum id quod aliàs peccatum esset: sicut Augustinus dicit (Cont. Faust. lib. XXII, cap. 47, in princ.),

(1) Nempe à Naaman Syro quem Elizeus in Jordane persuaserat mergi ut sic à lepra mundaretur, nec accipere quidquam ab illo voluerat.

(2) De his quæ sunt ita spiritualibus annexa tractabit S. Doctor (art. 4).

(3) Sive per materiæ consecrationem constituitur ac perficitur, ac eatenùs, ut ait Nicolai, consecrari ipsa dicitur.

quòd « habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat. » Sed apud quosdam est consuetudo quòd in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum et ordinationibus clericorum, pro chrismate, vel oleo sancto, et aliis hujusmodi aliquid detur. Ergo videtur quòd hoc non sit illicitum.

5. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis malitiosè impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet unicuique redimere suam vexationem (1). Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

6. Præterea, matrimonium est quoddam sacramentum (2). Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramentum vendere.

Sed *contra* est quod dicitur (1, quæst. I, cap. 19) : « Qui pro pecunia quemquam consecraverit, alienus sit à sacerdotio. »

CONCLUSIO. — Pro spiritualium administratione aliquid dare vel accipere tanquam mercedis pretium, simoniacum atque illicitum est; non autem tanquam necessitatis et subventionis stipendium.

Respondeo dicendum quòd sacramenta novæ legis sunt maximè spiritualia, inquantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio æstimari non potest; et ejus rationi repugnat quòd non gratuitò detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet à populo sustentari, secundùm illud Apostoli (I. Corinth. IX, 13) : *Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt, edunt; et qui altari deserviunt, cum altari participant?* Sic ergo dicendum est quòd accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen simoniæ, quod nullâ consuetudine potest excusari, quia consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cujus pretium potest pecuniâ æstimari, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, circa princ.). Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta Christi ministrant, secundùm ordinationem Ecclesiæ et consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Unde super illud (I. Tim. V) : *Qui bene præsunt presbyteri,* etc., dicit Glossa Augustini (lib. De pastorib. cap. 2, in fin.) : « Accipiant sustentationem necessitatis à populo, mercedem dispensationis à Domino (3). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in casu necessitatis quilibet potest baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Unde ille qui gerit curam pueri, in tali casu licitè potest eum baptizare, vel à quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licitè aquam à sacerdote emere, quæ est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari; quòd si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potiùs absque baptismo decedere : suppleretur enim ei ex baptismo flaminis quod ei ex sacramento deesset.

Ad *secundum* dicendum, quòd sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiæ, aut Missæ decantandæ (hoc enim esset

(1) Ex vulgari pronuntiato juris; id est eximere se ab injuria sibi facta.

(2) Non diminuto sensu; sed *quoddam*, id est, unum ex veris sacramentis, ut suo loco ex professo patebit.

(3) Quod valet, etiamsi minister aliundè sit locuples ex bonis propriis, vel ecclesiasticis, ut adhuc communiter dicunt Roncagl. et Sal. cum Suar. Less. Sanch.; quia, ut ait Apostolus (I. Cor. VII), *Nemo militat suis stipendiis.*

simoniacum), sed quasi stipendium suæ sustentationis (1), ut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quòd pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur, quasi pretium absolutionis (hoc enim esset simoniacum); sed quasi pœna culpæ præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art. et 1 2 quæst. XCVII, art. 3), consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua ex consuetudine exigantur, quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi vel vendendi, est manifestè simonia, et præcipuè si ab invito exigantur; si verò exigantur quasi quædam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia; si tamen desit intentio emendi, vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam, et præcipuè quando aliquis voluntariè solvit. In his tamen omnibus sollicitè cavendum est quod habet speciem simoniæ vel cupiditatis, secundùm illud Apostoli (I. Thessal. ult. 22): *Ab omni specie mala abstinete vos.*

Ad *quintum* dicendum, quòd antequam alicui acquiratur jus in episcopatu vel quacumque dignitate vel præbenda, per electionem vel provisionem seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecuniâ redimere; sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam (2). Sed postquam jus alicui jam acquisitum est, licet per pecuniam injusta impedimenta removere.

Ad *sextum* dicendum, quòd quidam dicunt quòd pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est usquequaque verum, ut in tertia parte hujus operis dicetur. (Quam non absolvit. Vide Supplem. quæst. XLII, art. 3.) Et ideo aliter dicendum est, quòd matrimonium non solùm est Ecclesiæ sacramentum, sed etiam naturæ officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio, inquantum est naturæ officium, licitum est; inquantum verò est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideo secundùm jura (cap. *Cùm in Ecclesia*, De simonia) prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

ARTICULUS III. — UTRUM LICEAT DARE ET ACCIPERE PECUNIAM PRO SPIRITUALIBUS ACTIBUS (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 25, quæst. III, art. 2, quæst. II, et quodl. VIII, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro usu prophetiæ olim aliquid dabatur, ut patet (I. Reg. IX, et III. Reg. XIV). Ergo videtur quòd liceat dare et accipere pecuniam pro actu spirituali.

2. Præterea, oratio, prædicatio, laus divina sunt actus maximè spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundùm illud (Luc. XVI, 9): *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis;*

(1) Pecuniam accipere potest presbyter, si labor sit missæ celebrationi extrinsecus, putà si deberet celebrare cantu, vel tali horâ, aut loco, aut simili. Ita S. Alphonsus cum Ronc. Salm. Cajet. Less. Sanch (Theologia moralis, lib. III, n° 55).

(2) Hinc Innocentius XI hanc propositionem damnavit: *Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tanquam pretium, sed duntaxat tanquam motivum conferendi vel efficiendi spirituale; vel etiam quando temporale est solùm gratuita compensatio pro spirituali; aut è contra.*

(3) Articulus ille, etsi præcedenti valdè sit conformis, est tamen diversus et latiùs se extendit; nam per actus spirituales intelligendi sunt ii qui ex gratia spirituali procedunt et ad eam disponunt; quales sunt sacramentorum administratio, oratio, sacra concio, laudes divinæ, aliorum ecclesiasticorum officiorum celebratio, religionis monasticæ status, usus prophetiæ et alia hujusmodi.

prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundùm Apostolum (I. Cor. IX): celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio et processiones facientibus aliquid datur; et quandoque annui reditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

3. Præterea, scientia non est minùs spiritualis quàm potestas. Sed pro usu scientiæ licet pecuniam accipere; sicut advocato licet vendere justum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinæ. Ergo pari ratione videtur quòd liceat prælato aliquid accipere pro usu spiritualis suæ potestatis, putà pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo hujusmodi.

4. Præterea, religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur, exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

Sed *contra* est quod dicitur (1, quæst. I, cap. 101): « Quidquid invisibilis gratiæ consolatione tribuitur, nunquam quæstibus vel quibuslibet præmiis venumdari penitùs debet. » Sed omnia hujusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus vel præmiis venumdare.

CONCLUSIO. — Accipere vel dare aliquid ad sustentationem eorum qui spiritualia ministrant, modò absit emptionis vel venditionis intentio, illicitum minimè est.

Respondeo dicendum quòd, sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spiritualem conferunt gratiam; ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt, et ad eam disponunt: quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet à populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundùm illud (I. Cor. IX, 7): *Quis militat suis stipendiis unquam?... Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat?* Et ideo vendere quod spirituale est in hujusmodi actibus aut emere, simoniacum est. Sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundùm ordinationem Ecclesiæ et consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quòd desit intentio emptionis vel venditionis, et quòd ab invitis non exigatur per spiritualium subtractionem, quæ sunt exhibenda; hoc enim haberet quamdam venditionis speciem. Gratis tamen spiritualibus priùs exhibitis, licitè possunt statutæ et consuetæ oblationes, et quicumque alii proventus exigi à nolentibus et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Hieronymus dicit super Michæam (1) (post med. comment. ad cap. 3), munera quædam spontè exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ usum, quem tamen pseudoprophetæ retorquebant ad quæstum.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui dant eleemosynas pauperibus, ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes emere; sed per gratuitam beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc quòd pro eis gratis et ex charitate orent. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium, non autem ad emendum prædicationis verbum. Unde super illud (I. Timoth. V): *Qui bene præsunt presbyteri*, etc., dicit Glossa (Augustini lib. De pastorib. cap. 2, ad fin.): « Necessitatis est accipere unde vivitur, charitatis est præ-

(1) In illa verba quæ cap. III de Hierusalem inculcantur : *Prophetæ ejus in pecunia divinabant.*

bere; non tamen venale est Evangelium, ut pro his prædicetur; si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio. » Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii sive pro vivis, sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere aliquæ eleemosynæ recipiuntur. Si autem hujusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio, si in aliqua Ecclesia statueretur quòd non fieret processio in funere alicujus, nisi solveret certam pecuniæ quantitatem; quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio, si statueretur quòd omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur, quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi. Et præterea prima ordinatio habet speciem exactionis; secunda autem habet speciem gratuitæ recompensationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione; et etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex reditibus Ecclesiæ; et ideo, si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ usum. Et propter hoc non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere (1); nec etiam pro hoc quòd vices suas committant; nec etiam pro hoc quòd subditos suos corrigant, vel à corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes, quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. — Ille autem qui habet scientiam, et non suscepit cum hoc officium, ex quo obligetur aliis usum scientiæ impendere, licitè potest pretium suæ doctrinæ vel consilii accipere, non quasi veritatem aut scientiam vendens, sed quasi operas suas locans (2). Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam vendere veritatem, unde graviter peccaret; sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum clericos Ecclesiæ, et alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt; à quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quòd doceant, nec ad hoc quòd aliqua festa faciant, vel prætermittant.

Ad *quartum* dicendum, quòd pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere, vel accipere quasi pretium; licet tamen, si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personæ quæ in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc non sufficiant monasterii opes (3). Similiter etiam licitum est, si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit, largas eleemosynas faciendo, faciliùs in monasterio recipiatur: sicut etiam licitum est aliquem è converso provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum; licèt non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur (1, quæst. II, cap. *Quàm pio*).

(1) Cf. concil. Trident. *De reformatione* (sess. XXI).

(2) Hinc licitum est iis qui theologiam aut aliam scientiam docent, pretium functionis quam exercent accipere; ita Durandus (IV, dist. 25, quæst. III); Adrian. (quodl. IX, art. 1); Cajetan., Soto, Scotus, Valentia et ferè omnes alii contra Sylvestrem et Paludanum.

(3) Quando monasterium ejusmodi est ut sine gravamine possit recipi is qui offertur, aliquid exigere pro ejus vel receptione, vel sustentatione juxta B. Thomam (Sent. IV, dist. 25, quæst. III, art. 2, quæstiunc. 2 ad 7) est simoniacum; eumque sequuntur Adrianus, S. Antoninus, S. Liguori, Sylvius; sententiam verò contrariam propugnant Sylvester, Tolet, Soto et plures alii.

ARTICULUS IV. — UTRUM SIT LICITUM PECUNIAM ACCIPERE PRO HIS QUÆ SUNT SPIRITUALIBUS ANNEXA (1).

De his etiam supra, art. 1 ad 6, et Sent. IV, dist. 25, quæst. III, art. 2, quæst. III.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd licitum sit pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus annexa, quia temporalia sunt propter spiritualia quærenda. Si ergo non licet vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit; quod patet esse falsum.

2. Præterea, nihil videtur magis esse spiritualibus annexum quàm vasa consecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit (De offic. lib. II, cap. 28). Ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

3. Præterea, spiritualibus annexa dicuntur jus sepulturæ, jus patronatûs, et jus primogenituræ secundùm antiquos (quia primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur), et etiam jus accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam, ut habetur (Gen. XXIII); Jacob autem emit ab Esau jus primogenituræ, ut habetur (Genes. XXV). Jus etiam patronatûs transit cum re vendita et in feudum conceditur: decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus, et redimi possunt: prælati etiam interdum retinent sibi ad tempus fructus præbendarum quas conferunt, cùm tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere et vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

Sed *contra* est quod dicit Paschalis papa (et habetur 1, quæst. III, cap. *Si quis objecerit*): « Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiam, vel præbendam, vel aliquid ecclesiasticum. »

CONCLUSIO. — Pecuniam accipere pro iis quæ spiritualibus ita annexa sunt, ut ex spiritualibus pendeant, illicitum est : pro his verò, quæ sic spiritualibus annectuntur, ut ad illa ordinata, potest pecunia recipi.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest esse annexum spiritualibus dupliciter : uno modo sicut ex spiritualibus dependens; sicut habere beneficia ecclesiastica dicitur spiritualibus annexum, quia non competit nisi habenti officium clericale; unde hujusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc ea nullo modo vendere licet, quia, eis venditis, intelliguntur etiam spiritualia venditioni subjici (2). — Quædam autem sunt annexa spiritualibus, inquantum ad spiritualia ordinantur; sicut jus patronatûs, quod ordinatur ad præsentandum clericos ad ecclesiastica beneficia; et vasa sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum usum : unde hujusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt (3), non autem inquantum sunt spiritualibus annexa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicut fini, et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet; sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini, et ideo eorum consecratio vendi non potest. Tamen pro neces-

(1) Spiritualibus quædam sunt annexa *consequenter*, ut beneficia ecclesiastica quæ ipsa spiritualia præsupponunt ab iisque dependent; quædam *antecedenter* quæ ad spiritualia tanquam ad finem ordinantur, ut vasa sacra quæ ad sacramentorum usum deputantur.

(2) Hic locum habet sententia Paschalis papæ (1, quæst. III, cap. *Si quis objecerit*): *Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit.*

(3) Ea tanti vendi possunt quanti valent tum materiâ ex qua sunt confecta, tum opere artificis qui ea perfecit.

sitate Ecclesiæ et pauperum, materia eorum vendi potest, dummodo præmissâ oratione priùs confringantur, quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum; unde si ex eadem materia similia vasa iterùm integrarentur, indigerent iterùm consecrari.

Ad *tertium* dicendum, quòd spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quòd erat terra consecrata ad sepeliendum; et ideo licebat Abrahæ terram illam emere ad usum sepulturæ, ut ibi institueret sepulcrum; sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cæmeterium, vel etiam Ecclesiam. Tamen quia etiam apud gentiles loca sepulturæ deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturæ intendit pretium accipere, peccavit vendens, licèt Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem: licet enim etiam nunc terram, ubi quondam fuit Ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis; sicut et de materia sacrorum vasorum dictum est (in solut. præc.). Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine ejus offensa non posset.—Jus autem primogenituræ debebatur Jacob ex divina electione, secundùm illud (Malach. I, 2): *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*; et ideo Esau peccavit primogenita vendens (1); Jacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse.—Jus autem patronatûs per se vendi non potest, nec in feudum dari; sed transit cum villa quæ venditur, vel conceditur.—Jus autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales, quæ nomine decimæ dantur, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII, art. 3).—Circa collationem verò beneficiorum sciendum est, quòd si episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi, et in pios usus expendendum, non est illicitum; si verò ab eo cui beneficium confert, requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret, et non caret vitio simoniæ (2).

ARTICULUS V. — UTRUM LICEAT SPIRITUALIA DARE PRO MUNERE QUOD EST AB OBSEQUIO, VEL A LINGUA (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 25, quæst. III, art. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel à lingua. Dicit enim Gregorius in Registro (lib. II, epist. 18, in princ.): « Ecclesiasticis utilitatibus deservientes, ecclesiasticâ dignum est remuneratione gaudere. » Sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quòd licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

2. Præterea, sicut carnalis videtur esse intentio si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio vel venditio. Ergo nec primum.

3. Præterea, id quod solùm ad preces alicujus fit, gratis fieri videtur; et ita non videtur locum habere simonia, quæ in emptione vel venditione

(1) Itaque Esau reprehenditur (Hebr. XII) ut profanus et ventri deditus, *qui propter unam escam vendidit sua primitiva*.

(2) Unde in concil. Lateran. prohibitum fuit, ne quis conferendo ecclesiasticum beneficium, partem proventuum suis usibus retinere præsumat (lib. III Decret. tit. 12, cap. *Ut nostrum*).

(3) Hæc varia munera jam fuerunt definita (quæst. LXXVIII, art. 2).

consistit. Sed *munus à lingua* intelligitur, si quis ad preces alicujus ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc non est simoniacum.

4. Præterea, hypocritæ spiritualia opera faciunt, ut laudem humanam consequantur, quæ ad munus linguæ pertinere videtur, nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci. Non ergo per munus à lingua simonia contrahitur.

Sed *contra* est quod Urbanus II papa dicit (epist. 17 ad Lucium, tom. x Concil. et habetur cap. *Salvator,* 1, quæst. III) : « Quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutæ sunt, sed ad propria lucra munere linguæ, vel indebiti obsequii, vel pecuniæ largitur, vel adipiscitur, simoniacus est (1).»

CONCLUSIO. — **Sicut accipientes pecuniam pro spiritualibus simoniaci sunt, ita quodvis munus linguæ, vel obsequii recipientes, simoniaci censentur.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), nomine pecuniæ intelligitur cujuscumque pretium quod pecuniâ mensurari potest. Manifestum est autem quòd obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur, quæ potest pretio pecuniæ æstimari; unde et pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est quòd aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data, vel promissa, quâ illud obsequium æstimari posset. Similiter etiam quòd aliquis satisfaciat precibus alicujus ad temporalem gratiam quærendam, ordinatur ad aliquam utilitatem, quæ potest pecuniæ pretio æstimari. Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem (quod pertinet ad munus à manu); ita etiam contrahitur per munus *à lingua*, vel *ab obsequio.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum et ad spiritualia ordinatum (putà ad Ecclesiæ utilitatem, vel ministrorum ejus auxilium), ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera : unde non intelligitur esse *munus ab obsequio;* et in hoc casu loquitur Gregorius. Si verò sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum (putà quia servivit prælato ad utilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonii sui, vel ad aliquid hujusmodi), erit munus ab obsequio; et est simoniacum.

Ad *secundum* dicendum, quòd si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita et carnalis collatio, non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur (2) : unde hoc non pertinet ad contractum emptionis et venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

Ad *tertium* dicendum, quòd *munus à lingua* dicitur vel ipsa laus pertinens ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces, ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur. Et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere qui preces pro indigno porrectas exaudit : unde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa, ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur. Tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad

(1) Ita quoque Gregorius I, quæst. I, cap. *Sunt nonnulli.*

(2) Si consanguineo daretur beneficium quia dignus est ac Ecclesiæ utilis, nullum esset peccatum, quemadmodum ex quæst. LXIII, art. 2 liquet.

favorem humanum. Si verò aliquis pro se rogat, ut obtineat curam animarum (1), ex ipsa præsumptione redditur indignus, et sic preces sunt pro indigno. Licitè tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

Ad *quartum* dicendum, quòd hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solùm demonstrat et simulando magis furtivè surripit laudem humanam quàm emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

ARTICULUS VI. — UTRUM SIT CONVENIENS SIMONIACI PŒNA UT PRIVETUR EO QUOD PER SIMONIAM ACQUISIVIT (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 25, quæst. III, art. 3, quæstiunc. I ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quòd alicujus muneris interventu spiritualia acquiruntur. Sed quædam sunt spiritualia, quæ semel adepta non possunt amitti, sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens pœna, ut quis privetur eo quod simoniacè acquisivit.

2. Præterea, contingit quandoque quòd ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subdito ut ab eo recipiat ordines : et videtur quòd ei debeat obedire, quamdiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem, si eam simoniacè acquisivit.

3. Præterea, nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente et volente, quia pœna debetur peccato quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LXXIV, art. 1 et 2). Contingit autem quandoque quòd aliquis simoniacè consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente et nolente. Ergo non debet puniri per privationem ejus quod ei collatum est.

3. Præterea, nullus debet reportare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes; putà quando prælatus et totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

5. Præterea, quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, et votum solemne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus, quod simoniacè acquisivit, amittere.

6. Præterea, exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est judicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate : unde et per voluntatem definitur, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo non debet semper aliquis privari eo quod simoniacè acquisivit.

7. Præterea, multò minus (3) est promoveri ad majora quàm in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promoventur ad majora. Ergo non semper debent susceptis privari.

Sed *contra* est quod dicitur (1, quæst. I, cap. *Si quis episcopus*, ex con-

(1) Quod intelligendum est, ait Sylvius, de beneficio cui annexa est cura animarum principaliter et perfectè, cujusmodi est episcopatus; nam quod regulariter non liceat eum appetere, docetur (quæst. CLXXXVI, art. 1).

(2) Juxta mentem D. Thomæ omne beneficium simoniacè acquisitum semper est dimittendum.

(3) Nicolai, *majus*.

cilio Chalc. cap. 2) : « Qui ordinatus est simoniacè, nihil ex ordinatione vel promotione, quæ est per negotiationem facta, proficiat; sed sit alienus à dignitate vel sollicitudine quam pecuniis acquisivit. »

CONCLUSIO. — **Simoniaci pœna condigna est, ut his bonis privetur, quæ per simoniam acquisivit.**

Respondeo dicendum quòd nullus potest licitè retinere id quod contra voluntatem domini acquisivit : putà si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui, ille qui acciperet, licitè retinere non posset. Dominus autem, cujus Ecclesiarum prælati sunt dispensatores et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundùm illud (Matth. x, 8) : *Gratis accepistis, gratis date.* — Et ideo qui muneris interventu spiritualia quæcumque assequitur, ea licitè retinere non potest (1). Insuper autem simoniaci tam vendentes quàm ementes spiritualia, aut etiam mediatores, aliis pœnis puniuntur, scilicet infamià et depositione, si sint clerici : et excommunicatione, si sint laici, ut habetur (quæst. I, cap. *Si quis episcopus*).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui simoniacè recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti; non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem, eò quòd quasi furtivè suscepit characterem contra principalis domini voluntatem : et ideo est ipso jure suspensus et quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat, et quoad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione, sive sit peccatum ejus publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licèt alius injustè detineat (2). Si verò sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniacè, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniacè, vel fuit mediator simoniæ, si est publicum, est ipso jure suspensus et quoad se et quoad alios (3); si autem est occultum, est suspensus ipso jure quoad se tantùm, non autem quoad alios.

Ad *secundum* dicendum, quòd nec propter præceptum ejus, nec etiam propter excommunicationem debet aliquis recipere ordinationem ab episcopo quem scit simoniacè promotum; et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiamsi ignoraret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicant quòd si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur, quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito. Ille autem qui est ipso jure suspensus et quoad se, et quoad alios, illicitè confert ordinem. Unde nullus debet ipsi communicare, recipiendo ab eo quacumque ex causa. Si autem ei non constat, non debet peccatum credere alterius, et ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quam per promotionem suam simoniacè factam, potest ab eo ordinem recipere, si sit occultum, quia non est suspensus quoad alios, sed solùm quoad seipsum, ut dictum est (in solut. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc quòd aliquis privetur eo quod acce-

(1) Etsi non ignoremus, ait Sylvius, bonos auctores aliter sentire, variis tamen videtur quòd contractus simoniaci sint ex natura sua invalidi et injusti, quodque et beneficium et pretium ita acceptum sit ex jure naturali dimittendum. Ita post S. Thomam sentiunt Henricus, Adrianus, Molenus, Medina, Covarruvias et plures alii.

(2) Hæc pecunia Ecclesiæ seu pauperibus est eroganda, idque, ait Sylvius, juxta sententiam probabiliorem, etiam ante sententiam judicis.

(3) Ita extravag. *Cùm detestabile;* tit. *De simonia* conformiter his quæ leguntur (1, quæst. I, cap. *Si quis* et cap. *Placuit* renovata per conc. Trid. (sess. XXI, cap. 1 Reformationis).

pit, non solùm est pœna peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis injustæ; putà cùm aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo si aliquis scienter et propriâ sponte simoniacè accipiat ordinem vel ecclesiasticum beneficium, non solùm privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis, et beneficium resignet cum fructibus inde perceptis (1), sed etiam ulteriùs punitur, quia notatur infamiâ (2); et tenetur ad restituendos fructus non solùm perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt à possessore diligenti (quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt, deductis expensis factis causâ fructuum); exceptis fructibus illis qui aliàs expensi sunt in utilitatem Ecclesiæ. Si verò, eo nesciente nec volente, per alios alicujus promotio simoniacè procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium, quod est consecutus cum fructibus extantibus (3); non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bonâ fide possedit; nisi fortè inimicus ejus fraudulenter pecuniam daret pro alicujus promotione, vel nisi ipse expressè contradixerit : tunc enim non tenetur ad renuntiandum, nisi fortè postmodùm pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

Ad *quartum* dicendum, quòd pecunia, vel possessio, vel fructus, simoniacè accepta, debent restitui Ecclesiæ, in cujus injuriam data fuerunt, non obstante quòd prælatus vel aliquis de collegio illius Ecclesiæ fuit in culpa; quia eorum peccatum non debet aliis nocere : ita tamen quòd quantùm fieri potest, ipsi qui peccaverunt, inde commodum non consequantur. Si verò prælatus et totum collegium sunt in culpa, tunc debet cum auctoritate superioris vel pauperibus, vel alteri Ecclesiæ erogari.

Ad *quintum* dicendum, quòd si aliqui sunt in monasterio simoniacè accepti, debent abrenuntiare; et si, his scientibus commissa est simonia, post concilium generale (4), sine spe restitutionis de monasterio suo repelluntur, et ad agendam perpetuam pœnitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco ejusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur. Si verò hoc fuit ante concilium, debent in aliis locis ejusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensativè debent in eisdem monasteriis recipi, ne in sæculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis et inferioribus assignatis. Si verò, ipsis ignorantibus, sive ante concilium, sive post, sint simoniacè recepti, postquam renuntiaverunt, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

Ad *sextum* dicendum, quòd quoad Deum sola voluntas facit simoniacum; sed quoad pœnam ecclesiasticam exteriorem non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur; sed debet de mala intentione pœnitere.

Ad *septimum* dicendum, quòd dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniacè scienter, solus papa potest; in aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare, ita tamen quòd priùs abrenuntiet quod simoniacè acquisivit, et tunc dispensationem consequatur, vel parvam, ut habeat laicam communionem; vel magnam, ut post pœnitentiam in alia Ecclesia in suo ordine remaneat; vel majorem, ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus; vel maximam, ut in eadem Ecclesia etiam majores ordines exequatur, non tamen prælationem accipiat.

(1) Ita cum Mss. melioris notæ editi potiores. Al., *cum fructibus imperceptis*.

(2) Addit Nicolai, *ut dicitur cap.* Si quis præbendas, *caus.* 1, *quæst.* III.

(3) Tale aliquid indicatur cap. *Nobis*.

(4) Per concilium generale designat S. Thomas Lateranense sub Innocent. III, et dixit *post*, quia poterant esse superstites aliqui sub id tempus qui ante illud concilium monasticam professionem emisissent.

QUÆSTIO CI.

DE PIETATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde post religionem considerandum est de pietate; cujus opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt. — Circa pietatem ergo quæruntur quatuor : 1° Ad quos pietas se extendat. — 2° Quid per pietatem aliquibus exhibeatur. — 3° Utrùm pietas sit specialis virtus. — 4° Utrùm religionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum.

ARTICULUS I. — UTRUM PIETAS SE EXTENDAT AD DETERMINATAS PERSONAS ALIQUORUM HOMINUM (1).

De his etiam Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 4, quæstiunc. I corp. et ad 2, et I. Timoth. IV, lect. 2, col. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. Dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. x, cap. 1, à med.), quòd pietas propriè Dei cultus intelligi solet, quam Græci εὐσέβειαν, *eusebiam* vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solùm ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinatè ad aliquas hominum personas.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. I, cap. 15, circa med.) : « Pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiæ operibus replet. » Sed opera misericordiæ sunt omnibus exhibenda, ut patet per Augustinum (De doctr. christ. lib. I, cap. 30). Ergo pietas non se extendit determinatè ad aliquas speciales personas.

3. Præterea, multæ sunt aliæ in humanis rebus communicationes præter consanguineorum et concivium communicationem, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 11 et 12); et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa (interl., II. ad Timoth. III), super illud : *Habentes quidem speciem pietatis.* Ergo non solùm ad consanguineos et ad concives pietas se extendit.

Sed *contra* est quod Tullius dicit in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « pietas est per quam sanguine junctis, patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus. »

CONCLUSIO. — Ad certas et determinatas personas, videlicet ad parentes, consanguineos et ad conterraneos pietas sese extendit.

Respondeo dicendum quòd homo efficitur diversimodè aliis debitor, secundùm eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium; secundariò verò nostri *esse* et gubernationis principia sunt parentes et patria, à quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maximè debitor parentibus et patriæ. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriæ. — In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur, quòd ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 12, ante med.). In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium concivium, et omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hoc pietas principaliter se extendit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in majori includitur minus. Et ideo

(1) Pietas de qua hìc agitur ea est virtus per quam sanguine junctis, patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus.

cultus qui Deo debetur, includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus : unde dicitur (Malach. I, 6) : *Si ego pater, ubi est honor meus?* Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. x, cap. 1, à med.), « more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiæ frequentatur : quod ideo arbitror evenisse, quia hæc fieri præcipuè mandat Deus quæ sibi præ sacrificiis placere testatur ; ex qua consuetudine factum est ut et Deus ipse pius dicatur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd communicationes consanguineorum et concivium magis referuntur ad principia nostri *esse* quàm aliæ communicationes ; et ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

ARTICULUS II. — UTRUM PIETAS EXHIBEAT PARENTIBUS SUSTENTATIONEM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum Decalogi : *Honora patrem tuum et matrem tuam.* Sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

2. Præterea, illis homo debet thesaurizare quos tenetur sustentare. Sed secundùm Apostolum, ut habetur (II. Corinth. XII, 14), *filii non debent thesaurizare parentibus.* Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

3. Præterea, pietas non solùm extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos, et concives, ut dictum est (art. præc.). Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos et concives sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

Sed *contra* est quòd Dominus (Matth. xv) redarguit pharisæos quòd impediebant filios ne parentibus sustentationem exhiberent (1).

CONCLUSIO. — Quanquam pietatis officio, honor parentibus per se sit exhibendus, decet tamen, ut ex pietate beneficium subventionis ac sustentationis præstetur parentibus necessitatem patientibus.

Respondeo dicendum quòd parentibus et concivibus aliquid debetur dupliciter : uno modo per se ; alio modo per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem, inquantum pater est : qui cùm sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei à filio reverentia et obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundùm aliquid quod ei accidit ; putà si sit infirmus, quòd visitetur et ejus curationi intendatur ; si sit pauper, quòd sustentetur, et sic de aliis hujusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continentur (2). Et ideo Tullius dicit (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « pietas exhibet et officium et cultum ; » ut officium referatur ad obsequium, cultus verò ad reverentiam sive honorem : quia, ut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. x, cap. 1, circa med.), « dicimur colere homines, quos honorificâ vel recordatione vel præsentiâ frequentamus. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in honoratione parentum intelligitur omnis subventio quæ debet parentibus exhiberi, ut Dominus interpretatur (Matth. xv) ; et hoc ideo, quia subventio fit patri ex debito, tanquam majori.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia pater habet rationem principii, filius

(1) Putà cùm ait (vers. 4) : quare *transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? Nam Deus dixit :* Honora patrem tuum et matrem tuam : *vos autem dicitis : Quicumque dixerit patri vel matri ; munus quodcumque est ex me, tibi proderit : et non honorificabit patrem suum aut matrem suam.*

(2) Hoc præceptum pertinet ad jus naturale, sed jus nostrum civile illud promulgat (Cf. Code civil, art. 205 et sq.).

autem habet rationem à principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio; et propter hoc non solùm ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quòd filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione alicujus necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum, quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

Ad *tertium* dicendum, quòd « cultus et officium, ut Tullius dicit (loc. sup. cit.), debetur omnibus sanguine junctis et patriæ benevolis, » non tamen æqualiter omnibus, sed præcipuè parentibus; aliis autem secundùm propriam facultatem et decentiam personarum.

ARTICULUS III. — UTRUM PIETAS SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium et cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus à charitate distincta.

2. Præterea, cultum Deo exhibere est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, ut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. x, cap. 1, à med.). Ergo pietas non distinguitur à religione.

3. Præterea, pietas quæ exhibet cultum et officium patriæ, videtur esse idem cum justitia legali, quæ respicit bonum commune. Sed justitia legalis est virtus generalis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 1 et 2). Ergo pietas non est virtus specialis.

Sed *contra* est quòd ponitur à Tullio pars justitiæ (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.).

CONCLUSIO. — Pietas, specialis est virtus, quâ quis officium et cultum exhibet parentibus, et patriæ et consanguineis.

Respondeo dicendum quòd aliqua virtus specialis est ex hoc quòd respicit aliquod objectum secundùm aliquam specialem rationem. Cùm autem ad rationem justitiæ pertineat quòd debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid alicui specialiter, quia est connaturale principium producens in esse et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, inquantum parentibus et patriæ, et his qui ad hæc ordinantur, officium et cultum impendit. Et ideo pietas est specialis virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut religio est quædam protestatio fidei, spei et charitatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum; ita etiam pietas est quædam protestatio charitatis, quam quis habet ad parentes et ad patriam.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus longè excellentiori modo est principium essendi et gubernationis quàm pater vel patria. Et ideo alia virtus est religio quæ cultum Deo exhibet, à pietate, quæ exhibet cultum parentibus et patriæ. Sed ea quæ sunt creaturarum, per quamdam superexcellentiam et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit (lib. De div. nom. cap. 1, lect. 3); unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur *Pater noster*.

Ad *tertium* dicendum, quòd pietas se extendit ad patriam, secundùm quòd est nobis quoddam essendi principium (1); sed justitia legalis respicit bonum patriæ, secundùm quòd est bonum commune: et ideo justitia legalis magis habet quòd sit virtus generalis quàm pietas.

(1) Hinc *patriæ* petitum nomen veluti ex eadem ac *pater* notione; ut et eam ob causam *natale solum* appellatur.

ARTICULUS IV. — UTRUM OCCASIONE RELIGIONIS SINT PRÆTERMITTENDA PIETATIS OFFICIA IN PARENTES (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus (Luc. XIV, 26) : *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.* Unde et in laudem Jacobi et Joannis (Matth. IV, 22), dicitur, quòd *relictis retibus et patre, secuti sunt Christum;* et in laudem Levitarum dicitur (Deuter. XXXIII, 9) : *Qui dixerit patri suo, et matri suæ: Nescio vos; et fratribus suis: Ignoro vos, et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum.* Sed ignorando parentes et alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quòd prætermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt prætermittenda.

2. Præterea (Matth. VIII, 22, et Luc. IX, 58), dicitur quòd Dominus dicenti sibi : *Permitte me primùm ire et sepelire patrem meum,* respondit : *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade et annuntia regnum Dei;* quod pertinet ad religionem; sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est prætermittendum propter religionem.

3. Præterea, Deus per excellentiam dicitur *Pater noster* (2). Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

4. Præterea, religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suæ religionis observantias implere, secundùm quas suis parentibus subvenire impediuntur, tum propter paupertatem, quia proprio carent; tum etiam propter obedientiam, quia sine licentia suorum prælatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem prætermittenda sunt pietatis officia in parentes.

Sed *contra* est quod Dominus (Matth. XV) redarguit pharisæos, qui, intuitu religionis, honorem parentibus debitum subtrahere docebant (3).

CONCLUSIO. — Cùm pietas ac religio sint duæ virtutes, non sunt propter religionem dimittenda pietatis officia, nisi ex his à cultu Dei valdè distrahamur.

Respondeo dicendum quòd religio et pietas sunt duæ virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat, quia, secundùm Philosophum in Prædicamentis (in cap. *De oppos.*), « bonum non est bono contrarium. » Unde non potest esse quòd pietas et religio se mutuò impediant, ut propter actum unius actus alterius excludatur. Cujuslibet autem virtutis actus, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. VII, art. 2, et quæst. XVIII, art. 3), debitis circumstantiis limitatur; quas si prætereat, jam non erit virtutis actus, sed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium et cultum parentibus exhibere secundùm debitum modum. Non est autem debitus modus ut plus homo tendat ad colendum patrem quàm ad colendum Deum; sed, sicut Ambrosius dicit super Luc. (cap. 12, super illud : *Erunt quinque*, etc., circa fin.), « necessitudini generis divinæ religionis pietas antefertur. » — Si ergo cultus parentum abstrahat nos à cultu Dei, jam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hieronymus dicit (in epist. ad Heliodorum, à princ.) : « Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola : summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem. » Et ideo in tali casu dimit-

(1) In hoc articulo S. Doctor principia determinat ex quibus agendum est ut conscientia nunquam sit perplexa circa officia quæ nobis religio ac pietas imponunt.

(2) Sicut eum vocari jussit Christus (Matth. VI et Luc. XI) cùm sic orare nos docuit dicendo : *Pater noster.*

(3) Ut jam notatum est (art. 2, not. 1).

tenda sunt officia pietatis in parentes propter divinum religionis cultum. Si verò exhibendo debita obsequia parentibus, non abstrahamur à divino cultu, hoc jam pertinebit ad pietatem, et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius (Hom. XXXVII in Evang., à princ.), exponens illud verbum Domini, dicit quòd « parentes, quos adversarios in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus. » Si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, et abstrahant nos à cultu divino, debemus quantùm ad hoc eos deserere et odire. Et hoc modo, dicuntur levitæ suos consanguineos ignorasse, quia idololatris secundùm mandatum Domini non pepercerunt; ut habetur (Exod. XXXII). Jacobus autem et Joannes laudantur ex hoc quòd sunt secuti Dominum, dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter æstimabant ipsum posse vitam transigere, eis Christum sequentibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd Dominus ideo prohibuit discipulum à sepultura patris, quia, sicut Chrysostomus dicit (Homil. XXVIII in Matth., à med.), « per hoc eum Dominus à multis malis eripuit, putà luctibus, et mœroribus, et aliis quæ hinc expectantur; post sepulturam enim erat necesse et testamenta scrutari, et hæreditatis divisionem, et alia hujusmodi; et præcipuè quia alii erant, qui complere poterant hujus funeris sepulturam. » Vel, sicut Cyrillus exponit (super Luc. cap. 9, et habetur in Cat. aur. D. Thomæ), « discipulus ille non petit quòd patrem jam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret, usquequò sepeliretur : quod Dominus non concessit, quia erant alii qui ejus curam habere poterant, lineâ parentelæ adstricti. »

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus; sicut et alia misericordiæ opera, quæ quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur; secundùm illud (Matth. XXV, 40) : *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sint necessaria, ut sine his sustentari non possint (1), nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus, vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia prætermittere ad hoc quòd ampliùs religioni vacemus.

Ad *quartum* dicendum, quòd aliud dicendum est de eo qui est adhuc in sæculo constitutus, et aliud de eo qui jam est in religione professus. Ille enim qui est in sæculo constitutus, si habet parentes, qui sine ipso sustentari non possunt, non debet, eis relictis, religionem intrare; quia transgrederetur præceptum de honoratione parentum : quamvis quidam dicant, quòd etiam in hoc casu licitè posset eos deserere, eorum curam Deo committens. Sed si quis rectè consideret, hoc esset tentare Deum; cùm habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii. Si verò sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei, desertis parentibus, religionem intrare; quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causâ necessitatis, ut dictum est (in corp. art.). Ille verò qui jam est in religione professus, reputatur jam quasi mortuus mundo; unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterùm sæcularibus negotiis

(1) Ita quoque sentiendum foret, si parentes in necessitate adeò essent constricti ut eis commodè aliter quàm per obsequium filiorum subveniri non possit (Cf. quæst. CLXXXIX, art. 6).

implicare : tenetur tamen, salvâ sui prælati obedientiâ, et suæ religionis statu, pium studium adhibere, qualiter ejus parentibus subveniatur (1).

QUÆSTIO CII.

DE OBSERVANTIA SECUNDUM SE ET PARTIBUS EJUS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de observantia et partibus ejus, per quæ de oppositis vitiis erit manifestum. — Circa observantiam autem quæruntur tria : 1° Utrùm observantia sit specialis virtus ab aliis distincta. — 2° Quid observantia exhibeat. — 3° De comparatione ejus ad pietatem.

ARTICULUS I. — UTRUM OBSERVANTIA SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA (2).

De his etiam supra, quæst. LXXX, et infra, quæst. CIII, art. 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundùm objecta. Sed objectum observantiæ non distinguitur ab objecto pietatis : dicit enim Tullius in sua Rhet. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « observantia est per quam homines aliquâ dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignamur. » Sed cultum et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta à pietate.

2. Præterea, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellunt scientiâ et virtute. Sed non est aliqua specialis virtus per quam honorem et cultum exhibeamus hominibus qui scientiæ vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam observantia, per quam cultum et honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, hominibus in dignitate constitutis multa debentur, ad quæ solvenda lex cogit, secundùm illud (Rom. XIII, 7) : *Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum*, etc. Ea verò ad quæ per legem compellimur, pertinent ad justitiam legalem, seu etiam ad justitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

Sed *contra* est quòd Tullius (loc. sup. cit.) condividit observantiam aliis justitiæ partibus, quæ sunt speciales virtutes.

CONCLUSIO. — Observantia est quædam specialis virtus sub pietate contenta, per quam personis in dignitate constitutis, cultum et honorem exhibemus.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (qu. præc. art. 1 et 3, et qu. LXXX), necesse est ut eo modo per quemdam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quæ universaliter invenitur in Deo; ita etiam persona quæ quantùm ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris, quia pater est principium et generationis, et educationis, et disciplinæ, et omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent; persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum; sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitûs in rebus bellicis, magister autem in disciplinis; et simile est in aliis. Et inde est quòd omnes tales personæ *patres* appellantur, propter similitudinem curæ; sicut (IV. Reg. V, 13) servi Naaman dixerunt ad eum : *Pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta* (3), etc. Et ideo sicut

(1) Vel ut etiam S. Doctor dicit clarius (quodlib. III) : *Debet, quantùm potest, salva ordinis obedientia satagere, ut per se vel per alium suis parentibus subveniatur, si in necessitate fuerint constituti.*

(2) S. Augustinus ex Tullio hanc virtutem his verbis definivit : *Virtus per quam homines aliquâ dignitate antecellentes, quodam cultu et honore dignamur.*

(3) Nimirùm Elizeus quem consuluerat Naaman ut à lepra mundaretur.

sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo invenitur pietas, per quam coluntur parentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est supra (qu. præc. art. 3 ad 2), religio per quamdam supereminentiam pietas dicitur; et tamen pietas propriè dicta à religione distinguitur, ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici observantia; et tamen observantia propriè dicta à pietate distinguitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquis ex hoc quod est in aliqua dignitate constitutus, non solùm quamdam statûs excellentiam habet, sed etiam quamdam potestatem gubernandi subditos : unde competit ei ratio principii, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quòd aliquis habet perfectionem scientiæ vel virtutis, non sortitur rationem principii quantùm ad alios, sed solùm quamdam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verùm, quia per scientiam et virtutem, et omnia alia hujusmodi, aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quæ propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eamdem virtutem pertinet (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd ad justitiam specialem propriè sumptam pertinet reddere æquale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos et ad eos qui bene statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quamdam virtutem adjunctam hoc pertinet, non autem ad justitiam specialem, quæ est principalis virtus. Justitia verò legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 6).

ARTICULUS II. — UTRUM AD OBSERVANTIAM PERTINEAT EXHIBERE CULTUM ET HONOREM HIS QUI SUNT IN DIGNITATE CONSTITUTI (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad observantiam non pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti. Quia, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. x, cap. 1, in med.), colere dicimur illas personas quas in quodam honore habemus : et sic idem esse videtur cultus et honor. Inconvenienter ergo determinatur quòd observantia exhibet in dignitate constitutis cultum et honorem.

2. Præterea, ad justitiam pertinet reddere debitum : unde et ad observantiam, quæ ponitur justitiæ pars, pertinet. Sed cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solùm his qui super nos prælationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quòd eis observantia exhibet cultum et honorem.

3. Præterea, superioribus nostris in dignitate constitutis non solùm debemus honorem, sed etiam timorem et aliquam munerum largitionem, secundùm illud (Rom. XIII, 7) : *Reddite omnibus debita : cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem;* debemus etiam eis reverentiam et subjectionem, secundùm illud (Hebr. XIII, 17) : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis.* Non ergo convenienter determinatur quòd observantia exhibet cultum et honorem.

(1) Honor qui scientiæ ac virtuti, tanquam Dei donis, debetur, sic reductivè, ut ait Sylvius, ad observantiam pertinet.

(2) Legitur in Scriptura : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; non est enim potestas nisi à Deo; quæ autem sunt, à Deo ordinata sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt* (Rom. XIII, 12).

Sed *contra* est quod Tullius dicit (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « observantia est per quam homines aliquâ dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur. »

CONCLUSIO. — **Cultum et honorem his exhibere, qui sunt in dignitate constituti, observantiæ munus est.**

Respondeo dicendum quòd ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem, ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quamdam et virtutem supra id quod movetur. Unde oportet quòd in eo qui est in dignitate constitutus, primò consideretur excellentia statûs cum quadam potestate in subditos; secundò ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiæ debetur ei honor (1), qui est quædam recognitio excellentiæ alicujus. Ratione autem officii gubernationis debetur ei cultus qui in quodam obsequio consistit, dum scilicet aliquis obedit eorum imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in cultu non solùm intelligitur honor, sed etiam quæcumque alia quæ pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXX), duplex est debitum : unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur; et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti, prælationem super ipsum habentes. Aliud autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur; et hoc modo debemus cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiamsi non simus eis subjecti.

Ad *tertium* dicendum, quòd excellentiæ eorum qui sunt in dignitate constituti, debetur honor ratione sublimioris gradûs; timor autem ratione potestatis, quam habent ad coercendum : officio verò gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium præsidentium; et tributa, quæ sunt quædam stipendia laboris ipsorum.

ARTICULUS III. — UTRUM OBSERVANTIA SIT POTIOR VIRTUS QUAM PIETAS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd observantia sit potior virtus quàm pietas. Princeps enim, cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem : nam familia, quam pater gubernat, est pars civitatis, quæ gubernatur à principe. Sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiora subduntur. Ergo observantia est potior virtus quàm pietas.

2. Præterea, illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum : unde laudabiliter aliqui pro bono communi periculis mortis seipsos exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quàm pietas, quæ exhibet cultum personis sanguine junctis.

3. Præterea, honor et reverentia maximè debetur virtuosis post Deum. Sed virtuosis exhibetur honor et reverentia per observantiæ virtutem, ut dictum est (art. 1 huj. qu. ad 3). Ergo observantia est præcipua post religionem.

Sed *contra* est quòd præcepta legis dantur de actibus virtutum. Immediatè autem post præcepta religionis, quæ pertinent ad primam tabulam (3), subditur præceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad

(1) Per hanc enim honoris protestationem coram aliis tanquam digni à nobis judicantur ac demonstrantur.

(2) Qualiter differant honor et cultus jam dictum est (quæst. LXXXI, art. 2).

(3) Id est ad primam partem Decalogi quæ propter duas tabulas legis à Moyse populo datas

pietatem. Ergo pietas immediatè sequitur religionem ordine dignitatis.

CONCLUSIO. — **Pietas longè excellentior est observantia, cùm per illam personis nobis magis conjunctis cultum et honorem exhibeamus.**

Respondeo dicendum quòd personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter : uno modo in ordine ad bonum commune, putà cùm aliquis eis servit in administratione reipublicæ : et hoc jam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quæ cultum exhibet non solùm patri, sed etiam patriæ. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam : et hoc propriè pertinet ad observantiam, secundùm quòd à pietate distinguitur. Et ideo comparatio observantiæ ad pietatem necesse est quòd attendatur secundùm diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quòd personæ parentum, et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialiùs nobis conjunguntur quàm personæ quæ sunt in dignitate constitutæ : magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cujus principium est pater, quàm exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et per hoc pietas observantiæ præeminet, inquantum cultum reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd princeps comparatur ad patrem, sicut universalis virtus ad particularem, quantùm ad exteriorem gubernationem, non autem quantùm ad hoc quòd pater est principium generationis; sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quæ est omnium productiva in esse.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex ea parte quâ personæ in dignitate constitutæ ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd exhibitio honoris vel cultûs non solùm est proportionanda personæ cui exhibetur, secundùm se consideratæ, sed etiam secundùm quòd ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosi secundùm se considerati sint magis digni honore quàm personæ parentum; tamen filii magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus et conjunctionem naturalem, ad exhibendum cultum et honorem parentibus, quàm extraneis virtuosis (1).

QUÆSTIO CIII

DE DULIA (2), IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus observantiæ : et primò de dulia, quæ exhibet honorem et cætera ad hoc pertinentia personis superioribus; secundò de obedientia, per quam earum obeditur imperio.— Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm honor sit aliquid spirituale vel corporale. — 2° Utrùm honor debeatur solis superioribus. — 3° Utrùm dulia, cujus est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus à latria distincta. — 4° Utrùm per species distinguatur.

ARTICULUS I. — UTRUM HONOR IMPORTET ALIQUID CORPORALE.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis, ut

ita vocari solet ; quasi prima tabula contineret præcepta quæ ad reverentiam Dei et ejus cultum pertinent.

(1) Quàm prævaleat porrò filiorum pietas in parentes observantiæ in dominos ex eis patet quæ Scriptura inculcat de honore parentum vel contemptu (Deut. XXVII, 16, Prov. XX, 20, Prov. XXVIII, 24, Prov. XXX, 17, Eccles. III, 11 et 14).

(2) *Dulia* græcè, dicitur latinè *servitus*, et vox illa hic virtutem designat quæ, ut ait ipse S. Doctor, exhibet honorem et cætera ad hoc pertinentia personis superioribus.

potest accipi à Philosopho (Ethic. lib. I, cap. 5). Sed exhibitio reverentiæ est aliquid spirituale : revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est (quæst. LXXXI, art. 2 ad 1). Ergo honor est aliquid spirituale.

2. Præterea, secundùm Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 3, aliquant. à princ.), « honor est præmium virtutis. » Virtutis autem, quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale, cùm præmium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

3. Præterea, honor à laude distinguitur, et etiam à gloria. Sed laus et gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus et spiritualibus.

Sed *contra* est quod Hieronymus, exponens illud (I. Tim. v) : *Viduas honora quæ verè viduæ sunt, et qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*, etc., dicit (epist. ad Ageruch. inter princ. et med.) : « Honor in præsentiarum vel pro eleemosyna, vel pro munere accipitur. » Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

CONCLUSIO. — Honor quantùm ad Deum, quanquam in interiori actu consistat, tamen quantùm ad homines attinet, in exterioribus signis, et corporalibus consistit.

Respondeo dicendum quòd honor testificationem quamdam importat de excellentia alicujus. Unde homines qui volunt honorari, testimonium suæ excellentiæ quærunt, ut per Philosophum patet (Ethic. lib. I, cap. 5, et lib. VIII, cap. 8). Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiæ sufficit; et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo (1). — Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora, vel verbis, putà cùm aliquis ore pronuntiat excellentiam alicujus; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus et aliis hujusmodi ; vel etiam exterioribus rebus, putà in munerum oblatione (2), aut imaginum institutione, vel aliis hujusmodi. Et secundùm hoc honor in signis exterioribus et corporalibus consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd reverentia non est idem quod honor. Sed ex una parte est primum motivum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem eum honorat; ex alia verò parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, ut in reverentia habeatur ab aliis.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus ibidem dicit, honor non est sufficiens virtutis præmium ; sed nihil potest esse in humanis rebus et corporalibus majus honore, inquantum scilicet ipsæ corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis. Est autem debitum bono et pulchro, ut manifestetur, secundùm illud (Matth. v, 15) : *Neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt.* Et pro tanto præmium virtutis dicitur honor.

Ad *tertium* dicendum, quòd laus distinguitur ab honore dupliciter : uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis, et secundùm hoc laus in honore includitur; alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicujus absolutè; sed per laudem testificamur de bonitate alicujus in ordine ad finem, sicut laudamus bene operantem propter finem.

(1) Honor ille non est aliquid corporale ; siquidem in cogitatione mentis ac interiori motu animi tantùm consistit.

(2) Ita communiter. Cod. Alcan., *in exteriorum* (lege *xeniorum*) *oblatione*.

Honor autem est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed jam sunt in fine, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 5). Gloria autem est effectus honoris et laudis, quia ex hoc quòd testificamur de bonitate alicujus, clarescit bonitas ejus in notitia plurimorum, et hoc importat nomen gloriæ : nam gloria dicitur, quasi κλαρία, *claria*, unde ad Rom. ult. dicit quædam glossa Augustini (ord. lib. III cont. Maxim. cap. 13, à med.) quòd « gloria est clara cum laude notitia (1). »

ARTICULUS II. — UTRUM HONOR PROPRIÈ DEBEATUR SUPERIORIBUS (2).

De his etiam ad Hebr. XI, lect. 5 princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd honor non propriè debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundùm illud (Matth. XI, 2) : *Qui minor est in regno cœlorum, major est Joanne Baptistâ*. Sed angelus prohibuit Joannem volentem se honorare, ut patet (Apoc. ult.). Ergo honor non debetur superioribus.

2. Præterea, honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est (art. præc. et quæst. LXIII, art. 3). Sed quandoque contingit quòd superiores non sunt virtuosi. Ergo eis non debetur honor, sicut nec dæmonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturæ.

3. Præterea, Apostolus dicit (Rom. XII, 10) : *Honore invicem prævenientes ;* et (I. Petr. II, 17) : *Omnes honorate*. Sed hoc non esset servandum, si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur propriè superioribus.

4. Præterea (Tobiæ I, 16), dicitur quòd Tobias habebat *decem talenta ex his quibus erat honoratus à rege ;* legitur etiam Esther (VI, 11), quòd Assuerus honoravit Mardochæum, et coram eo fecit clamari : *Hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit*. Ergo honor etiam exhibetur inferioribus, et ita videtur quòd honor non debatur propriè superioribus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 12, et lib. IV, cap. 3), quòd « honor debeatur optimis. »

CONCLUSIO. — Honor alicui non debetur nisi ratione alicujus superioritatis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), honor nihil aliud est quàm quædam protestatio de excellentia bonitatis alicujus. Potest autem alicujus excellentia considerari, non solùm per comparationem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honorat, sed etiam secundùm se, vel per comparationem ad aliquos alios : et secundùm hoc honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quòd ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed fortè quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante quantùm ad aliquid, et non simpliciter (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angelus prohibuit Joannem non à quacumque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriæ, quæ debetur Deo; vel etiam ab honoratione duliæ, ut ostenderet ipsius Joannis dignitatem, quâ per Christum erat angelis adæquatus, *secundùm spem gloriæ filiorum Dei ;* et ideo nolebat ab eo honorari tanquam superior.

Ad *secundum* dicendum, quòd si prælati sunt mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, se-

(1) Aut etiam, quod ad idem redit : *frequens de aliquo fama cum laude*, ut et tract. C et CV in Joannem.

(2) Per superiores hìc intelligendum est non solùm ii qui jurisdictione aut dignitate nobis præsunt, verùm etiam omnes alii qui virtute, scientiâ aut quovis alio modo nobis præstant.

(3) Ex his patet quo modo et æquales æqualibus et superiores inferioribus honorem deferre possint juxta Apost. Rom. XII *honore invicem prævenientes*.

cundùm quam sunt Dei ministri : et etiam in eis honoratur tota communitas cui præsunt. Dæmones autem sunt irrevocabiliter mali, et pro inimicis habendi magis quàm honorandi.

Ad *tertium* dicendum, quòd in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundùm illud (Philip. II, 3) : *In humilitate superiores invicem arbitrantes* ; et secundùm hoc etiam omnes se invicem debent honore prævenire.

Ad *quartum* dicendum, quòd privatæ personæ interdum honorantur à regibus, non quia sint eis superiores secundùm ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum ; et secundùm hoc honorati sunt Tobias et Mardochæus à regibus.

ARTICULUS III. — UTRUM DULIA SIT SPECIALIS VIRTUS A LATRIA DISTINCTA (1).

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. II, art. 1, et Ps. XL fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dulia non sit specialis virtus à latria distincta. Quia super illud (Psal. VII) : *Domine Deus meus, in te speravi,* dicit Glossa interl. : « Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia; Deus per creationem, cui debetur latria. » Sed non est distincta virtus quæ ordinatur in Deum, secundùm quòd est Dominus, et secundùm quòd est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta à latria.

2. Præterea, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 8, circa princ.), « amari simile est ei quod est honorari. » Sed eadem est virtus charitatis quâ amatur Deus et quâ amatur proximus. Ergo dulia, quâ honoratur proximus, non est alia virtus à latria, quâ honoratur Deus.

3. Præterea, idem est motus quo aliquis movetur in imaginem et in rem cujus est imago. Sed per duliam honoratur homo, inquantum est ad Dei imaginem factus; dicitur enim (Sap. II, 22) de impiis quòd *non judicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suæ similitudinis fecit illum.* Ergo dulia non est alia virtus à latria, quâ honoratur Deus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. X, cap. 1, circ. med.), quòd « alia est servitus quæ debetur hominibus, secundùm quam præcipit Apostolus servos dominis suis subditos esse, quæ scilicet græcè dulia dicitur; alia verò latria, quæ dicitur servitus pertinens ad colendum Deum. »

CONCLUSIO. — Dulia, per quam homini similitudinem dominii participanti cultum exhibemus, alia virtus est quàm latria, per quam Deo verum et plenarium dominium obtinenti, cultum et honorem deferimus.

Respondeo dicendum quòd secundùm ea quæ supra dicta sunt (quæst. CI, art. 3), ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quòd sit alia virtus, quæ debitum reddat. Aliâ autem ratione debetur servitus Deo et homini; sicut et aliâ ratione dominium competit Deo et homini : nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cujuslibet creaturæ, quæ totaliter ejus subjicitur potestati : homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii, secundùm quòd habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam. Et ideo dulia, quæ debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est à latria, quæ exhibet debitam servitutem divino dominio. Et est quædam observantiæ

(1) Advertendum est, ait Billuart, has voces græcas *latria* et *dulia* idem omninò significare, nempe servitutem. Sed quia in utraque lingua, tam græca quàm latina, non habetur vocabulum quod propriè significet cultum Deo convenientem, usu Ecclesiæ receptum est ut latria significet cultum Dei, et dulia cultum creaturarum, maximè beatorum in patria. Hic dulia strictè sumitur ut virtus quâ servus reverentiam Domino debitam exhibet.

species, quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate præcellentes; per duliam autem propriè sumptam servi dominos suos venerantur: dulia enim græcè servitus dicitur (δουλεία).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut religio per excellentiam dicitur pietas, inquantum Deus est per excellentiam pater; ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, inquantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cujus Deo debetur latria. Et ideo Glossa illa distinxit attribuens latriam Deo secundùm creationem, quæ creaturæ non communicatur, duliam verò secundùm dominium, quod creaturæ communicatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio diligendi proximum Deus est; non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum. Et ideo eadem charitas est quâ diligitur Deus et proximus. Sunt tamen aliæ amicitiæ differentes à charitate, secundùm alias rationes quibus homines amantur. Et similiter cùm sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus latria et dulia.

Ad *tertium* dicendum, quòd motus qui est in imaginem, inquantum est imago, refertur in rem cujus est imago; non tamen omnis motus qui est in imaginem refertur in eam, inquantum est imago; et ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quòd honor vel subjectio duliæ respicit absolutè quamdam hominis dignitatem; licèt enim secundùm illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum.—Vel dicendum quòd motus qui est in imaginem, quodammodo est in rem, non tamen motus qui est in rem oportet quòd sit in imaginem. Et ideo reverentia quæ exhibetur alicui, inquantum est imago Dei, redundat quodammodo in Deum. Alia tamen est reverentia quæ ipsi Deo exhibetur, quæ nullo modo pertinet ad ejus imaginem.

ARTICULUS IV. — UTRUM DULIA HABEAT DIVERSAS SPECIES.

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. II, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd dulia habeat diversas species. Per duliam enim exhibetur honor proximo. Diversâ autem ratione honorantur diversi proximi, sicut rex, pater et magister, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IX, cap. 2). Cùm ergo diversa ratio objecti diversificet speciem virtutis, videtur quòd dulia dividatur in virtutes specie differentes.

2. Præterea, medium differt specie ab extremis, sicut pallidum ab albo et nigro. Sed hyperdulia videtur esse medium inter latriam et duliam: exhibetur enim creaturis, quæ habent specialem affinitatem ad Deum, sicut B. Virgini, inquantum est mater Dei. Ergo videtur quòd duliæ sint species differentes, una quidem dulia simpliciter, alia verò hyperdulia (1).

3. Præterea, sicut in creatura rationali invenitur imago Dei, ratione cujus honoratur; ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, et in nomine vestigii. Ergo etiam oportet secundùm hoc diversas species duliæ attendi, præsertim cùm quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur, sicut ligno sanctæ crucis, et aliis hujusmodi.

Sed *contra* est quòd dulia contra latriam dividitur. Latria autem non dividitur per diversas species. Ergo nec dulia.

(1) *Hyperdulia* juxta græcum ὑπερδουλεία, quod significat cultum quemdam vulgari servitute superiorem, qualis B. Virgini exhibetur et ipsi Christi humanitati exhiberetur, si separata esset.

CONCLUSIO. — Duliæ communiter sumptæ partes sunt pietas et observantia et quælibet alia virtus quæ homini reverentiam exhibet. Dulia verò strictè accepta pro ea virtute quâ servus domino reverentiam exhibet, infima est species, nullas partes sibi subjectas habens.

Respondeo dicendum quòd dulia potest accipi dupliciter : uno modo communiter, secundùm quòd exhibet reverentiam cuicumque homini ratione cujuscumque excellentiæ, et sic continet sub se pietatem et observantiam, et quamcumque hujusmodi virtutem, quæ homini reverentiam exhibet; et secundùm hoc habebit partes specie diversas. Alio modo potest sumi strictè, prout secundùm eam, reverentiam exhibet servus domino; nam dulia servitus dicitur, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.), et secundùm hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum observantiæ, quam Tullius ponit (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), eò quòd aliâ ratione servus reveretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum, et sic de aliis hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de dulia communiter sumpta.

Ad *secundum* dicendum, quòd hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ : maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd creaturæ irrationali in se consideratæ non debetur ab homine aliqua subjectio vel honor; quin potiùs omnis talis creatura est naturaliter homini subjecta. Quòd autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur; sicut purpura regis honoratur eodem honore quo rex, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. IV, cap. 3).

QUÆSTIO CIV.

DE OBEDIENTIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de obedientia : et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrum homo debeat obedire homini. — 2° Utrùm obedientia sit specialis virtus. — 3° De comparatione ejus ad alias virtutes. — 4° Utrùm Deo sit in omnibus obediendum. — 5° Utrùm subditi suis prælatis teneantur in omnibus obedire. — 6° Utrùm fideles teneantur sæcularibus potestatibus obedire.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMO TENEATUR ALTERI OBEDIRE (1).

De his etiam supra, quæst. LXIX, art. 2 corp. et quæst. LXXXVIII, art. 10 ad 2, et infra, art. 5 corp. et art. 6 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus homo non teneatur alteri obedire. Non est enim aliquid faciendum contra institutionem divinam. Sed hoc habet divina institutio ut homo suo consilio regatur, secundùm illud (Eccli. XV, 14) : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

2. Præterea, si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quòd haberet voluntatem præcipientis tanquam regulam suæ actionis. Sed sola divina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis. Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

3. Præterea, servitia quantò sunt magis gratuita, tantò sunt magis accepta. Sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum. Si ergo homo teneretur ex debito aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso

(1) Doctrina quam in hoc articulo B. Thomas explicat, errorem Lutheri refellit somniantis quemque hominem esse liberum neminique subjectum.

redderetur minùs acceptabile opus bonum quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

Sed *contra* est quòd præcipitur (Hebr. ult. 17) : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis* (1).

CONCLUSIO. — Ut in naturalibus inferiora superiorum motioni subjiciuntur, ita in humanis ex ordine naturalis ac divini juris tenentur inferiores suis superioribus obedire.

Respondeo dicendum quòd sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanæ procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moveant inferiora ad suas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatæ divinitùs. Unde etiam oportet in rebus humanis quòd superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitùs ordinatæ. Movere autem per rationem et voluntatem est præcipere. Et ideo sicut ex ipso ordine naturali divinitùs instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subjici motioni superiorum; ita etiam in rebus humanis ex ordine juris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus reliquit hominem in manu consilii sui (2), non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non cogitur (3) necessitate naturæ, sicut creaturæ irrationales, sed liberâ electione ex proprio consilio procedente; et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quòd obediat suis superioribus : dicit enim Greg. (ult. Moral. cap. 10, parum à princ.), quòd « dum alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus. »

Ad *secundum* dicendum, quòd divina voluntas est prima regula quâ regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quàm alia, secundùm ordinem divinitùs institutum. Et ideo voluntas unius hominis præcipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliquid potest judicari gratuitum dupliciter : uno modo ex parte ipsius operis, quia scilicet homo ad id non obligatur; alio modo ex parte operantis, quia scilicet liberâ voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum et laudabile, et meritorium; præcipuè secundùm quòd ex voluntate procedit. Et ideo, quamvis obedire sit debitum, si promptâ voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur ejus meritum, maximè apud Deum, qui non solùm exteriora opera, verùm etiam interiorem voluntatem videt.

ARTICULUS II. — UTRUM OBEDIENTIA SIT SPECIALIS VIRTUS (4).

De his etiam Sent. II, dist. 55, art. 2 ad 5, et dist. 44, quæst. II, art. 4, et Hebr. XI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd obedientia non sit specialis virtus. Obedientiæ enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum : dicit enim Ambrosius (lib. De parad. cap. 8, parum ante med.), quòd « peccatum est inobedientia legis divinæ. » Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

2. Præterea, omnis virtus specialis aut est theologica aut moralis. Sed

(1) Præter alia loca quæ in Scripturis idem passim inculcant : ut (Deut. XVII, 20, Deut. XXI, 18, Jos. I, 18, Hierem. XXXV, 8, Dan. IX, 6, Eph. VI, 5, Colos. III, 22).

(2) *In manu consilii*, id est, in *potestate* ... per manum significari potest.

(3) Ita Mss. et editi passim. Edit. Duacensis aliæque, *non agitur*.

(4) Juxta mentem D. Thomæ obedientia definiri potest : *Virtus per quam aliquis sui superioris præcepto obtemperat, ex intentione satisfaciendi ejus præcepto.*

obedientia non est virtus theologica, quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub charitate : similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui et diminuti : quantò enim aliquis est magis obediens, tantò magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

3. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. ult. 10, ante med.), quòd « obedientia tantò magis est meritoria et laudabilis, quantò minùs habet de suo. » Sed quælibet specialis virtus tantò magis laudatur, quantò magis habet de suo : eò quòd ad virtutem requiritur ut sit volens et eligens, sicut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 4). Ergo obedientia non est virtus specialis.

4. Præterea, virtutes differunt specie secundùm objecta. Objectum autem obedientiæ esse videtur superioris præceptum, quòd multipliciter diversificari videtur, secundùm diversos superioritatis gradus (1). Ergo obedientia est virtus generalis, sub se multas virtutes speciales comprehendens.

Sed *contra* est quòd obedientia à quibusdam ponitur pars justitiæ, ut supra dictum est (quæst. LXXX).

CONCLUSIO. — **Obedientia est quædam specialis virtus, cujus objectum est superioris præceptum, tacitum vel expressum.**

Respondeo dicendum quòd ad omnia opera bona quæ specialem habent laudis rationem, specialis virtus determinatur : hoc enim propriè competit virtuti ut opus bonum reddat. Obedire autem superiori debitum est secundùm divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est (art. præc.), et per consequens est bonum, cùm bonum consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit (lib. De natura boni, cap. 3). Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali objecto. Cùm enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cætera hoc est unum speciale quòd tenentur eorum præceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, et ejus speciale objectum est præceptum tacitum vel expressum : voluntas enim superioris quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum præceptum, et tantò videtur obedientia promptior, quantò expressum præceptum obediendo prævenit, voluntate superioris intellectâ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duæ speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali objecto concurrere; sicut miles defendendo castrum regis, et implet opus fortitudinis, non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus justitiæ, debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto (2), ut supra habitum est (1 2, quæst. XCVI, art. 3). Similiter etiam quædam quandoque sub præcepto cadunt quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quæ non sunt mala, nisi quia prohibita (3). Sic ergo, si obedientia propriè accipiatur, secundùm quòd respicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit specialis virtus, et inobedientia peccatum speciale; secundùm hoc enim ad obedientiam requiritur quòd impleat aliquis actum justitiæ, vel alterius virtutis, intendens implere præceptum; et ad inobedientiam requiritur quòd actualiter contemnat præceptum (4). Si verò obedientia largè accipiatur pro executione cujuscumque quod potest cadere sub præcepto, et inobedientia pro omissione

(1) In eodem genere vel in diverso ; seu ecclesiastico et sæculari, etc.

(2) Sunt enim quidam virtutum actus qui sunt tantùm de consilio, ut virginitas, paupertas et multa alia hujusmodi.

(3) Talia sunt, v. g. quæ sunt ex se indifferentia et quæ à prælato ad probandam inferioris obedientiam præcipiuntur.

(4) Ita Mss. et editi passim. Al., *speciale præceptum*.

ejusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd obedientia non est virtus theologica; non enim per se objectum ejus est Deus, sed præceptum superioris cujuscumque, vel expressum, vel interpretativum, scilicet simplex verbum prælati ejus indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundùm illud (Tit. III, 1): *Admone illos principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire,* etc. Est autem virtus moralis, cùm sit pars justitiæ; et est medium inter superfluum et diminutum. Attenditur autem ejus superfluum, non quidem secundùm quantùm, sed secundùm alias circumstantias, inquantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet, vel in quibus non debet, sicut etiam supra de religione dictum est (qu. XCII, art. 2). Potest etiam dici, quòd sicut in justitia superfluum est in eo qui retinet alienum, diminutum autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 4), ita etiam obedientia medium est inter superfluum, quod attenditur ex parte ejus qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem; et diminutum, quod attenditur ex parte superioris (1), cui non obeditur. Unde secundùm hoc obedientia erit (2) medium duarum malitiarum, sicut supra de justitia dictum est (qu. LVIII, art. 10).

Ad *tertium* dicendum, quòd obedientia, sicut et quælibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium objectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem objectum obedientiæ est præceptum; quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendum voluntatem alterius, scilicet præcipientis. Si autem id quod ei præcipitur, sit propter se ei volitum, etiam absque ratione præcepti, sicut accidit in prosperis, jam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter præceptum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod præcipitur, nullo modo est secundùm se volitum, sed est secundùm se consideratum propriæ voluntati repugnans, sicut accidit in asperis, tunc omnino manifestum est quòd non impletur nisi propter præceptum. Et ideo Gregorius dicit (Moral. lib. ult. cap. 10, ante med.), quòd « obedientia quæ habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla, vel minor, » quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum proprium volitum; « in adversis autem, vel difficilibus est major, » quia voluntas propria in nihil aliud tendit quàm in præceptum. Sed hoc intelligendum est secundùm id quod exteriùs apparet. Secundùm tamen Dei judicium, qui corda rimatur, potest contingere quòd etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minùs laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minùs devotè tendat ad impletionem præcepti.

Ad *quartum* dicendum, quòd reverentia directè respicit personam excellentem : et ideo secundùm diversam rationem excellentiæ diversas species habet. Obedientia verò respicit præceptum personæ excellentis : et ideo non est nisi unius rationis. Sed quia propter reverentiam personæ obedientia debetur ejus præcepto, consequens est quòd obedientia hominis sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens (3).

(1) Ita passim post Nicolai recentiores editiones. Edit. Rom. cum Mss. *diminutum autem ex parte superioris,* etc.

(2) Ita edit. Patav. Al., *non erit.*

(3) Non negatur quòd actui obedientiæ possit adjungi actus alterius virtutis, ut religionis, si quis propter Dei reverentiam ejus mandatis obediat; pietatis, si parentibus obtemperet propter paternam

ARTICULUS III. — UTRUM OBEDIENTIA SIT MAXIMA VIRTUTUM (1).

De his etiam Philipp. II, lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim (I. Reg. XV, 22) : *Melior est obedientia quàm victimæ.* Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXXI, art. 6). Ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. ult. cap. 10, in princ.), quòd « obedientia sola virtus est quæ virtutes cæteras menti inserit, insertasque custodit. » Sed causa potior est effectu. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

3. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. ult. ibid., à princ.), quòd « nunquam per obedientiam malum debet fieri; aliquando autem per obedientiam bonum, quod agimus, intermitti debet. » Sed non prætermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia, pro qua prætermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

Sed *contra* est quòd obedientia habet laudem ex eo quòd ex charitate procedit; dicit enim Gregorius (Moral. lib. ult. ibid., à med.), quòd « obedientia non servili metu, sed charitatis affectu servanda est, non timore pœnæ, sed amore justitiæ. » Ergo charitas est potior virtus quàm obedientia.

CONCLUSIO. — **Obedientia, quâ propter Deum, maximum bonorum humanorum, videlicet propria voluntas contemnitur, primas obtinet inter virtutes morales.**

Respondeo dicendum quòd, sicut peccatum consistit in hoc quòd homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhæret; ita meritum virtuosi actûs consistit in hoc quòd homo, contemptis bonis creatis, Deo inhæret sicut fini. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur ut Deo inhæreatur, major est laus virtutis ex hoc quòd Deo inhæret, quàm ex hoc quòd bona terrena contemnit. Et ideo illæ virtutes quibus Deo secundùm se inhæretur, scilicet theologicæ, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, ut Deo inhæreatur. — Inter virtutes autem morales tantò aliqua potior est, quantò aliquis majus aliquid contemnit, ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum : quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animæ, inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quàm aliæ virtutes morales (2), quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt. — Unde Gregorius dicit (Moral. lib. ult. loc. sup. cit.), quòd « obedientia victimis jure præponitur : quia per victimas aliena caro, per obedientiam verò voluntas propria mactatur. » Unde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quòd fiunt ut obediatur voluntati divinæ. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogasset, nisi hoc ordinaret ad impletionem divinæ voluntatis, quod directè ad obedientiam

ipsorum potestatem ; sed significatur quòd obedientia, quatenùs obedientia est, solùm sit una virtus.

(1) Hic agitur tantùm de virtutibus moralibus, quia certum est virtutes theologicas quibus Deo secundùm se et immediatè inhæremus, præcellere absolutè obedientiæ et aliis virtutibus moralibus, ut disertè affirmat S. Doctor (in corp. art.).

(2) Prout præcisè sunt morales, ait Nicolaï; nam quæ simul sunt cardinales, aliis moralibus qualibuscumque præeminent, ut inferiùs (quæst. CXXIII, art. 12) ex professo dicetur : quamvis aliquo modo eas obedientia excedat.

pertinet, meritoria esse non possent; sicut nec si fierent sine charitate, quæ sine obedientia esse non potest : dicitur enim (I. Joan. xiii, 4), quòd *qui dicit se nosse Deum, et mandata ejus non custodit, mendax est... qui autem servat verba ejus, verè in hoc charitas Dei perfecta est.* Et hoc ideo est, quia amicitia facit idem velle et nolle.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd obedientia procedit ex reverentia, quæ exhibet cultum et honorem superiori : et quantùm ad hoc sub diversis virtutibus continetur; licèt secundùm se considerata, prout respicit rationem præcepti, sit una specialis virtus. Inquantum ergo procedit ex reverentia prælatorum, continetur quodammodo sub observantia; inquantum verò procedit ex reverentia parentum, sub pietate; inquantum verò procedit ex reverentia Dei, sub religione, et pertinet ad devotionem, quæ est principalis actus religionis. Unde secundùm hoc laudabilius est obedire Deo quàm sacrificium offerre : et etiam quia «in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas,» ut Gregorius dicit (loc. sup. cit.). Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo, quàm animalia pinguia Amalecitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in præcepto. Inquantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositivè ad earum generationem et conservationem, intantum dicitur quòd obedientia omnes virtutes menti inserit et custodit. Nec tamen sequitur quòd obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo : primò, quia licèt actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti : unde si aliqua virtus sit, cujus objectum sit naturaliter prius quàm præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quàm obedientia, ut patet de fide, per quam nobis divinæ auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas præcipiendi. Secundò, quia infusio gratiæ et virtutum potest præcedere etiam tempore omnem actum virtuosum : et secundùm hoc neque tempore, neque naturâ est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad *tertium* dicendum, quòd duplex est bonum. Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid hujusmodi : et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Est autem aliud bonum, ad quod homo non tenetur ex necessitate (2) : et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere; ad quam ex necessitate homo tenetur : quia non debet homo aliquod bonum facere culpam incurrendo : et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, «qui ab uno quolibet bono subjectos vetat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditùs intereat, si à bonis omnibus repulsa penitùs jejunet.» Et sic per obedientiam, et alia (3) bona, potest damnum unius boni recompensari.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN OMNIBUS SIT DEO OBEDIENDUM.

De his etiam infra, art. 5 corp. et ad 2, et quæst. CLIV, art. 2 ad 2, et Sent. II, dist. 44 in Exp. litt. ad 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim (Matth. ix, 30) quòd Dominus duobus cæcis cura-

(1) Quo scilicet Sauli præceperat per Samuelem ut non parceret Amalech et non concupisceret quidquam de rebus ejus, imò interficeret *à viro usque ad mulierem, et parvulum atque lactentem, bovem et ovem, camelum et asinum.*

(2) Tale est bonum quod non cadit sub præcepto, sed quod ad consilium tantùm pertinet.

(3) Ita communiter. Cod. Alcan., *et talia*

tis præcepit dicens : *Videte ne quis sciat. Illi autem exeuntes diffamaverunt* (1) *eum per totam terram illam.* Nec tamen ex hoc culpantur. Ergo videtur quòd non teneamur in omnibus obedire Deo.

2. Præterea, nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem ; sicut præcepit Abrahæ ut occideret filium innocentem, ut habetur (Genes. XXII) : et Judæis ut furarentur res Ægyptiorum, ut habetur (Exod. XI), quæ sunt contra justitiam ; et Oseæ, quòd acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

3. Præterea, quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinæ, etiam in volito. Sed non quantùm ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut supra habitum est (1 2, qu. XIX, art. 10). Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

Sed *contra* est quod dicitur (Exod. XXIV, 7) : *Omnia, quæcumque locutus est Dominus, faciemus, et erimus obedientes.*

CONCLUSIO. — Sicut naturali necessitate omnia subduntur divinæ motioni, ita quâdam justitiæ necessitate omnes voluntates divino imperio parere tenentur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus qu.), ille qui obedit movetur per imperium ejus cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quæ naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. IX, art. 6). — Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinæ motioni ; ita etiam quâdam necessitate justitiæ omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus cæcis dixit, ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini præcepti obligare ; sed, sicut Gregorius dicit (Moral. lib. XIX, cap. 14, parum à princ.), « servis suis sese sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, et tamen ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti. »

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia « hoc est natura uniuscujusque rei quod in ea Deus operatur, » ut habetur (in Glossa Rom. XI, ex Augustino lib. XX cont. Faust. cap. 3), operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ (2) ; ita etiam nihil Deus potest præcipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanæ, quòd Dei voluntati conformetur et ejus sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. Secundùm hoc ergo, præceptum Abrahæ factum, quòd filium innocentem occideret, non fuit contra justitiam, quia Deus est auctor mortis et vitæ (3). Similiter nec fuit contra justitiam quod mandavit Judæis, ut res Ægyptiorum acciperent, quia ejus sunt omnia, et cui voluerit dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum Oseæ factum ut mulierem adulteram acciperet ; quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi quem Deus instituit. Unde patet quòd prædicti, nec obediendo Deo, nec obedire volendo, peccaverunt (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle : et hoc homini

(1) In bonam partem dictum pro *divulgârunt,* quamvis in malam partem sumi solet.

(2) Et ita miracula operatur.

(3) Seu *mortis et vitæ habet potestatem* (Sap. XVI, 13).

(4) Conferantur quæ habet auctor (1 2, quæst. XCIV, art. 5 ad 2, quæst. C, art. 8 ad 3, et huj. p. quæst. LXIV, art. 6 ad 1, quæst. LXVI, art. 5 etiam ad 1, et quæst. CLIV, art. 2 ad 2).

præcipuè innotescit per præceptum divinum; et ideo tenetur homo in omnibus divinis præceptis obedire.

ARTICULUS V. — UTRUM SUBDITI TENEANTUR SUIS SUPERIORIBUS IN OMNIBUS OBEDIRE (1).

De his etiam supra, quæst. LXIX, art. 5 ad 1, et infra, quæst. CLXXXVI, art. 2 corp. et dist. 25, quæst. II, art. 1, quæst. IV ad 3, et Rom. XII, lect. 4 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus (Coloss. III, 20) : *Filii, obedite parentibus per omnia;* et postea subdit : *Servi, obedite per omnia dominis carnalibus.* Ergo eâdem ratione alii subditi debent prælatis suis in omnibus obedire.

2. Præterea, prælati sunt medii inter Deum et subditos, secundùm illud (2) (Deuter. V, 5) : *Ego sequester et medius fui inter Deum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba ejus.* Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Ergo præcepta prælati sunt reputanda tanquam præcepta Dei : unde et Apostolus dicit (Gal. IV, 14) : *Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum;* et (I. Thess. II, 13) : *Cùm accepissetis à nobis verbum auditûs Dei* (3), *accepistis illud, non ut verbum hominum, sed, sicut verè est, verbum Dei.* Ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita et prælatis.

3. Præterea, sicut religiosi profitendo vovent castitatem et paupertatem, ita et obedientiam. Sed religiosus tenetur quantùm ad omnia servare castitatem et paupertatem. Ergo similiter quantùm ad omnia tenetur obedire.

Sed *contra* est quod dicitur (Act. V, 29) : *Obedire oportet Deo magis quàm hominibus* (4). Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus, prælatis est obediendum.

CONCLUSIO. — Subditi in iis tantummodo, superioribus suis obedire tenentur, in quibus ipsi suis superioribus subjiciuntur, et in quibus ipsi superiores sublimioris potestatis præcepto non adversantur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 et 4 huj. quæst.), obediens movetur ad imperium præcipientis quâdam necessitate justitiæ; sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quòd autem aliqua res naturalis non moveatur à suo motore, potest contingere dupliciter : uno modo propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis, sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediat; alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subjiciatur ejus actioni quantùm ad aliquid, non tamen quantùm ad omnia; sicut humor quandoque subjicitur actioni caloris quantùm ad calefieri, non tamen quantùm ad exsiccari, sive consumi.—Similiter ex duobus potest contingere quòd subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo propter præceptum majoris potestatis. Ut enim (Rom. XIII), super illud : *Qui potestati resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt,* dicit Glossa (ord. Augustini serm. 6, De verb. Dom. cap. 8), « si quid jusserit curator, numquid est tibi faciendum, si contra proconsulem jubeat? Rursùm si quid proconsul jubeat, et aliud imperator, num-

(1) Ex Scriptura tenentur obedire mulier viro (Gen. III et Eph. V), pueri parentibus (Ex. XX et Eph. VI), servi dominis (Cor. III) inferioresque superioribus (Rom. III).

(2) A Moyse Judæis dictum, cùm legem eis prius traditam inculcaret : hinc *mediator* ab Apostolo ad Gal. III, 19 appellatur.

(3) Sic vocatum, quia etsi exteriùs ex ore tantùm prædicatoris audiatur, in illo tamen et per illum loquitur Deus, ut ibidem explicat S. Thomas.

(4) Verba sunt Petri cum apostolis ad magistratus Judæorum et ad principem sacerdotum, cùm prædicare Christum prohiberentur.

quid dubitatur, illo contempto, isti esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo. » Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquod præcipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca (De beneficiis, lib. III, cap. 20 in princip.) : « Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars enim melior excepta est : corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui juris. » Et ideo in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solùm Deo. — Tenetur autem homo homini obedire in his quæ exteriùs per corpus sunt agenda; in quibus tamen secundùm ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solùm Deo; quia omnes homines naturâ sunt pares, putà in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda (1), aut aliquo alio hujusmodi. Sed in his quæ pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundùm rationem superioritatis; sicut miles duci exercitûs in his quæ pertinent ad bellum, servus domino in his quæ pertinent ad servilia opera exequenda, filius patri in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ et curam domesticam; et sic de aliis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quod Apostolus dicit, intelligendum est *per omnia* quantùm ad illa quæ pertinent ad jus patriæ, vel dominativæ potestatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deo subjicitur homo simpliciter quantùm ad omnia et interiora et exteriora : et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subjiciuntur suis superioribus quantùm ad omnia, sed quantùm ad aliqua determinatè (2) : et quantùm ad illa medii sunt inter Deum et subditos; quantùm ad alia verò immediatè subduntur Deo, à quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

Ad *tertium* dicendum, quòd religiosi obedientiam profitentur quantùm ad regularem conversationem, secundùm quam suis prælatis subduntur; et ideo quantùm ad illa sola obedire tenentur quæ possunt ad regularem conversationem pertinere; et hæc est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis : dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulæ, quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui : una sufficiens ad salutem, quæ scilicet obedit in his ad quæ obligatur; alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quæ etiam in illicitis obedit (3).

ARTICULUS VI. — UTRUM CHRISTIANI TENEANTUR SÆCULARIBUS POTESTATIBUS OBEDIRE (4).

De his etiam Sent. II, dist. 44, quæst. II, art. 2, et quodl. II, art. 9 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd christiani non teneantur sæ-

(1) Quod saltem ordinariè verum est, nam in quibusdam circumstantiis pater potest filium ita inducere ad matrimonium ut filius obsequi teneatur, ut ipse docet S. Thomas (sup. quæst. XLVII, art. 6) ; et dominus potest quoque impedire ne servus suus fiat religiosus, etsi id illi præcipere non possit, ut patet ex quæst. CLXXXIX, art. 6 ad 2.

(2) Scilicet quantùm ad ea quæ sunt exteriùs agenda per corpus, sive quantùm ad dispositionem actuum et rerum humanarum quæ superiori subditæ sunt.

(3) Si non satis appareat quòd res imperata sit contra legem Dei, aut contra præceptum majoris potestatis, obediendum est; nam in dubiis melior est conditio possidentis ac proinde jus habet superior præcipiendi.

(4) De fide est contra Lutherum, Wiclefistas et alios hæreticos, christianos sæcularibus potestatibus teneri obedire.

cularibus potestatibus obedire. Quia, super illud Matth. XVII : *Ergo liberi sunt filii;* dicit Glossa (ord. Augustini, lib. 1 Quæst. evang. cap. 22) : « Si in quolibet regno filii illius regis, qui regno illi præfertur, sunt liberi, tunc filii regis illius, cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. » Sed christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundùm illud (Joan. I, 12) : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus.* Ergo non tenentur potestatibus sæcularibus obedire.

2. Præterea (Rom. VII, 4), dicitur : *Mortificati estis legi per corpus Christi:* et loquitur de lege divina veteris Testamenti. Sed minor est lex humana, per quam homines sæcularibus potestatibus subduntur, quàm lex divina veteris Testamenti. Ergo multò magis homines per hoc quòd sunt facti membra corporis Christi, liberantur à lege subjectionis, quâ sæcularibus principibus obstringebantur.

3. Præterea, latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. IV, cap. 4 in princ.): « Remotâ justitiâ, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? » Cùm ergo dominia principum sæcularium plerumque cum injustitia exerceantur, vel ab aliqua injusta usurpatione principium sumpserint, videtur quòd non sit principibus sæcularibus obediendum à christianis.

Sed *contra* est quod dicitur (Tit. III, 1) : *Admone illos, principibus et potestatibus subditos esse;* et (I. Petri II, 13) : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti, sive ducibus tanquam ab eo missis.*

CONCLUSIO. — **Cùm per fidem Christi firmetur magis quàm tollatur justitiæ ordo, necessarium est, ut Christi fideles sæcularibus potestatibus subjiciantur.**

Respondeo dicendum quòd fides Christi est justitiæ principium et causa, secundùm illud (Rom. III, 22) : *Justitia Dei per fidem Jesu Christi :* et ideo per fidem Jesu Christi non tollitur ordo justitiæ, sed magis firmatur (1). Ordo autem justitiæ requirit ut inferiores suis superioribus obediant : aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus sæcularibus obedire teneantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), servitus, quâ homo homini subjicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem in statu hujus vitæ per gratiam Christi liberamur à defectibus animæ, non autem à defectibus corporis, ut patet per Apostolum (Rom. VII, 23), qui dicit de seipso, quòd *mente servit legi Dei, carne autem legi peccati.* Et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt à spirituali servitute peccati, non autem à servitute corporali, quâ temporalibus dominis tenentur adstricti, ut dicit Glossa ordin., super illud (I. ad Timoth. VI) : *Quicumque sunt sub jugo servi*, etc.

Ad *secundum* dicendum, quòd lex vetus fuit figura novi Testamenti; et ideo debuit cessare, veritate veniente. Non autem est simile de lege humana, per quam homo subjicitur homini : et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd principibus sæcularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo justitiæ requirit. Et ideo si non habeant justum principatum, sed usurpatum, vel si injusta præcipiant, non tenen-

(1) Ut canit ipsa Ecclesia (in hym. I vesp. Epiphan.) : *Non eripit mortalia, qui regna dat cœlestia.*

(2) Si quem hominibus cultum tribuimus, ut ait catechism. concilii Trident., is ad Deum refertur.

tur eis subditi obedire; nisi fortè per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

QUÆSTIO CV.

DE INOBEDIENTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de inobedientia; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm sit peccatum mortale. — 2° Utrùm sit gravissimum peccatorum.

ARTICULUS I. — UTRUM INOBEDIENTIA SIT PECCATUM MORTALE (1).

De his etiam supra, quæst. LXIX, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per definitionem Ambrosii superiùs positam (quæst. præc. art. 2, arg. 1). Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.) quòd inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

3. Præterea, tunc dicitur aliquis esse inobediens, quando superioris præceptum non implet. Sed superiores multoties præcepta multiplicant, quæ vix, aut nunquam omnia possunt observari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quòd homo non posset vitare mortale peccatum : quod est inconveniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

Sed *contra* est quòd (Rom. I, et II. Tim. III) inter alia peccata mortalia computantur *parentibus non obedientes.*

CONCLUSIO. — Non obedire divinis præceptis, et superiorum mandatis, peccatum mortale est, cùm charitati adversetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXIV, art. 12, et 1 2, quæst. LXXII, art. 5, et quæst. LXXXVIII, art. 1), peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est spiritualis vita. Charitate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem charitas Dei ut ejus mandatis obediatur, ut supra dictum est (quæst. XXIV, art. 12). Et ideo inobedientem esse divinis præceptis est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium. In præceptis autem divinis continetur quòd etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia, quâ quis inobediens est præceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium, secundùm illud (Rom. XIII, 2) : *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Contrariatur insuper dilectioni proximi, inquantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum autem veniale non est inobedientia (2) : quia non est contra præceptum, sed præter præceptum (3). Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, propriè et per se loquendo; sed solùm tunc quando aliquis præceptum contemnit,

(1) Juxta mentem D. Thomæ inobedientia formalis est peccatum mortale ex genere suo; potest tamen fieri veniale non solùm ex indeliberatione actûs, quod est omnibus peccatis commune, sed etiam ex levitate materiæ, seu potiùs ex imperfectione contemptûs.

(2) Id est non est ea inobedientia formalis et absoluta quâ quis simpliciter et absolutè dicitur inobediens.

(3) Quod ita accipiendum est ut non sit contra præceptum perfectè, quatenùs non evertit finem præcepti, qui est charitas, et ideò tantùm præter præceptum. Nam S. Doctor agnovit peccatum veniale esse contra legem, ut patet ex huj. part. quæst. CX, art. 3 et 4, et ex 1 2, quæst. LXXI, art. 6.

quia ex fine morales actus speciem habent. Cùm autem facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantùm, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd inanis gloria appetit manifestationem alicujus excellentiæ. Et quia videtur ad quamdam excellentiam pertinere quòd homo præceptis alterius non subdatur, inde est quòd inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale, cùm veniale sit dispositio ad mortale.

Ad *tertium* dicendum, quòd nullus obligatur ad impossibile : et ideo si tot præcepta prælatus aliquis ingerat, seu injungat, quòd subditus ea implere non possit, excusatur à peccato. Et ideo prælati abstinere debent à multitudine præceptorum.

ARTICULUS II. — UTRUM INOBEDIENTIA SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM (2).

De his etiam Opusc. LXIV, cap. 11, et Hebr. III, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inobedientia sit gravissimum peccatum. Dicitur enim (I. Reg. xv, 23) : *Quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriæ nolle acquiescere.* Sed idololatria est gravissimum peccatum, ut supra habitum est (quæst. XCIV, art. 3). Ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

2. Præterea, illud peccatum dicitur esse in Spiritum sanctum, per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 2). Sed per inobedientiam contemnit homo præceptum, quod maximè retrahit hominem à peccando. Ergo inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum : et ita est gravissimum peccatum.

3. Præterea, Apostolus dicit (Rom. v, 19), quòd *per unius inobedientiam peccatores multi constituti sunt.* Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum quàm alia quæ ex ea causantur.

Sed *contra* est quòd gravius est contemnere præcipientem quàm præceptum. Sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemia et homicidio. Ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

CONCLUSIO. — **Inobedientia non est simpliciter gravissimum peccatorum.**

Respondeo dicendum quòd non omnis inobedientia est æquale peccatum. Potest enim una inobedientia esse gravior alterâ dupliciter : uno modo ex parte præcipientis; quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quòd cuilibet superiori obediat; tamen magis est debitum quòd homo obediat superiori quàm inferiori potestati : cujus signum est quòd præceptum inferioris prætermittitur, si sit præcepto superioris contrarium. Unde consequens est quòd quantò superior est ille qui præcipit, tantò ei inobedientem esse sit gravius. Et sic inobedientem esse Deo est gravius quàm inobedientem esse homini (3). Secundò ex parte præceptorum : non enim præcipiens æqualiter vult impleri omnia quæ mandat : magis enim unusquisque præcipiens vult finem, et id quod est fini propinquius; et ideo tantò est inobedientia gravior, quantò præceptum quod quis præterit, magis est de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei manifestum est quòd quantò præceptum datur de meliori, tantò est ejus inobedientia

(1) Juxta diversam causam vel motivum ; putà vel ad speciem homicidii, vel ad speciem furti, etc.

(2) Negativè respondet S. Doctor et varia inobedientiæ genera distinguit.

(3) Quantumcumque homini quasi Deo præcipiamur obedire, ut Apostolus ad Eph. VI urget.

gravior : quia cùm voluntas Dei per se feratur ad bonum, quantò aliquid est melius, tantò Deus vult illud magis impleri (1). Unde qui inobediens est præcepto de dilectione Dei, graviùs peccat quàm qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius : et ideo ubi obligamur ex solo hominis præcepto, non est gravius peccatum ex eo quòd majus bonum præteritur, sed ex eo quòd præteritur illud quod est magis de intentione præcipientis.—Sic ergo oportet diversos (2) inobedientiæ gradus diversis præceptorum gradibus comparare : nam inobedientia, quâ contemnitur Dei præceptum, ex ipsa ratione inobedientiæ gravius est peccatum quàm peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei. Et hoc ideo dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit. Si tamen in aliquo potiori (3) præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravius esset. Inobedientia autem quâ contemnitur præceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse præcipiens : quia ex reverentia præcipientis procedere debet reverentia præcepti. Et similiter peccatum quod directè pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia, vel aliquid hujusmodi, gravius est, etiam remotâ per intellectum inobedientiâ à peccato, quàm esset illud peccatum (4) in quo contemnitur solum Dei præceptum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa comparatio Samuelis non est æqualitatis, sed similitudinis ; quia inobedientia redundat in contemptum Dei, sicut et idololatria, licèt idololatria magis.

Ad *secundum* dicendum, quòd non omnis inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum ; sed solùm illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cujuscumque, quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritum sanctum : alioquin cujuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo impediri à peccato : sed bonorum illorum contemptus (5) facit peccatum in Spiritum sanctum, quæ directè ducunt ad pœnitentiam et remissionem peccatorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd primum peccatum primi parentis ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientia, secundùm quòd est speciale peccatum ; sed superbia, ex qua homo ad inobedientiam processit. Unde Apostolus in verbis illis videtur accipere inobedientiam, secundùm quòd generaliter se habet ad omne peccatum.

QUÆSTIO CVI.

DE GRATIA SIVE GRATITUDINE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia, sive gratitudine et ingratitudine. Circa gratiam autem quæruntur sex : 1° Utrùm gratia sit specialis virtus ab aliis distincta. — 2° Quis teneatur ad majores gratiarum actiones Deo, utrùm innocens, vel pœnitens. — 3° Utrùm semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas. — 4° Utrùm retributio gratiarum sit differenda. — 5° Utrùm sit mensuranda secundùm acceptum beneficium vel secundùm dantis affectum. — 6° Utrùm oporteat aliquid majus rependere.

(1) Non ita est semper de homine præcipiente ; contingit enim hominem superiorem aliquando magis cupere servari suum præceptum quod est de minore bono quàm quod est de majore.

(2) Ita post theologos edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliisque *secundùm diversos ;* et mox, *peccatorum* pro *præceptorum.*

(3) Ita Mss. et editi passim. Theologi legendum putant, *minùs potiori.*

(4) Ita passim. Cod. Alcan., *quàm illud peccatum,* etc.

(5) Juxta id quod ea de re dictum est (quæst. XIV), cùm de peccato in Spiritum sanctum actum est ex professo.

ARTICULUS I. — UTRUM GRATIA SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA.

De his etiam infra, quæst. CVII, art. 1 corp. et 1 2, quæst. VI, art. 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia à Deo et à parentibus accepimus. Sed honor quem Deo retribuimus pertinet ad virtutem religionis; honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis (1). Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

2. Præterea, retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 4). Sed gratiæ redduntur, ut retributio sit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quæ pertinet ad gratitudinem, est actus justitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 13, et lib. IX, cap. 1). Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia, sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

Sed *contra* est quòd Tullius ponit gratiam specialem justitiæ partem (2) (De inv. lib. II, aliq. ante fin.).

CONCLUSIO. — Gratia, quæ benefactoribus beneficium reddit, est specialis virtus à religione, pietate, et observantiâ distincta.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, qu. LX, art. 3), secundùm diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem : ita tamen quòd semper in majori illud quod minus est contineatur. In Deo autem primò et principaliter invenitur causa debiti, in eo quòd ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum; secundariò autem in patre, quia est proximum nostræ generationis et disciplinæ principium; tertiò autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt; quartò autem in aliquo benefactore, à quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, à quo aliquod particulare beneficium recepimus, inde est quòd post religionem quâ debitum cultum Deo impendimus, et pietatem quâ colimus parentes, et observantiam quâ colimus personas dignitate præcellentes, est gratia, sive gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompensat; et distinguitur à præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur à priori, quasi ab eo deficiens (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia, sive gratitudo. Unde et gratiarum actio ad Deum supra posita est (qu. LXXXIII, art. 17), inter ea quæ ad religionem pertinent.

Ad *secundum* dicendum, quòd retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secundùm debitum legale : putà si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ, sive gratitudinis, retributio pertinet quæ fit ex solo debito honestatis,

(1) Accipiendo *pietatem* ad eum sensum qui jam supra explicatus est (quæst. CI), quamvis latiùs erga Deum dicatur.

(2) Hæc virtus cum S. Augustino definiri potest · *Virtus in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria et remunerandi voluntas continentur.*

(3) Id est, quasi minus aliquid habens, vel non ita excellens.

quam scilicet aliquis spontè facit. Unde et gratitudo est minùs grata, si sit coacta, ut Seneca dicit (De beneficiis, lib. III, cap. 7) (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico, est amicitiæ impeditivum; et quicquid est virtuosum, est amicitiæ provocativum. Et secundùm hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur; quamvis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

ARTICULUS II. — UTRUM MAGIS TENEATUR AD GRATIAS REDDENDAS DEO INNOCENS QUAM PŒNITENS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quàm pœnitens. Quantò enim aliquis majus donum à Deo percipit, tantò magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed majus est donum innocentiæ quàm justitiæ restitutæ. Ergo videtur quòd magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quàm pœnitens.

2. Præterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio. Sed Augustinus dicit (Confess. lib. II, cap. 7, in med.): « Quis hominum suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minùs amet te, quasi minùs fuerit ei necessaria misericordia tua, quâ condonas peccata conversis ad te? » Et postea subdit: « Et ideo tantumdem, imò ampliùs te diligat, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari. » Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quàm pœnitens.

3. Præterea, quantò gratuitum beneficium est magis continuatum, tantò major pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium quàm in pœnitente: dicit enim Augustinus ibidem: « Gratiæ tuæ deputo, et misericordiæ tuæ, quia peccata mea tanquam glaciem solvisti; gratiæ tuæ deputo et quæcumque non feci mala: quid enim facere non potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quæ meâ sponte feci mala, et quæ te duce non feci. » Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quàm pœnitens.

Sed *contra* est quod dicitur (Luc. VII, 47): *Cui plus dimittitur, plus diligit* (2). Ergo eâdem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

CONCLUSIO. — Innocens magis tenetur ad gratias Deo agendas quàm poenitens, si ad gratiam ei datam attendatur: pœnitens verò magis quàm innocens, si dicatur gratia major, quæ magis gratis datur.

Respondeo dicendum quòd actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis: unde ubi est major gratia ex parte dantis, ibi requiritur major gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est, quia gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dantis major gratia. Uno modo ex quantitate dati: et hoc modo innocens tenetur ad majores gratiarum actiones, quia majus donum ei datur à Deo, et magis continuatum, cæteris paribus, absolutè loquendo. Alio modo potest dici major gratia, quia magis datur gratis; et secundùm hoc magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quàm innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur à Deo: cùm enim esset dignus pœnâ, datur ei gratia. Et sic licèt illud donum quod datur innocenti, sit absolutè consideratum majus, tamen donum quod datur pœnitenti, est majus in comparatione ad ipsum; sicut

(1) *Cùm* enim *res honestissima sit referre gratiam, desinit esse honesta si necessaria est,* ait ibidem Seneca.

(2) Vel è converso, *cui minùs dimittitur, minùs diligit*; quod sic occasione peccatricis ardentissimâ dilectione remissionem peccatorum suorum consequentis dicit Simoni Christus.

etiam parvum donum pauperi datum est majus quàm diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt, magis consideratur quod est hìc vel nunc tale (1), quàm quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 1) de voluntario et involuntario.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO TENEATUR AD GRATIARUM ACTIONES OMNI HOMINI BENEFACIENTI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibi benefacere, sicut et sibi ipsi nocere, secundùm illud (Eccli. XIV, 5) : *Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit?* Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

2. Præterea, gratiarum actio est quædam gratiæ (2) recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, et tarditate, vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

3. Præterea, nulli debetur gratiarum actio ex eo quòd suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Præterea, servo non debetur gratiarum actio; quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficum esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Præterea, nullus tenetur ad id quod facere non potest honestè et utiliter. Sed quandoque contingit quòd ille qui beneficium tribuit, est in statu magnæ felicitatis; cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio : quandoque etiam contingit quòd benefactor mutatur de virtute in vitium, et sic videtur quòd ei honestè recompensari non potest : quandoque etiam ille qui accipit beneficium, pauper est, et omnino recompensare non potest. Ergo videtur quòd non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

6. Præterea, nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum. Sed quandoque contingit quòd recompensatio beneficii est nociva, vel inutilis ei cui recompensatur. Ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

Sed *contra* est quod dicitur (3) (I. Thess. ult. 18) : *In omnibus gratias agite.*

CONCLUSIO. — **Cùm benefactor sit causa et principium quoddam beneficiati, tenetur is, cui benefit, suo benefactori gratias agere.**

Respondeo dicendum quòd omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionysius dicit (De div. nom. cap. 1, part. 1, lect. 1), quòd « Deus omnia in se convertit, tanquam omnium causa. » Semper enim oportet quòd effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quòd benefactor, inquantum hujusmodi, est causa beneficiati. Et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem secundùm modum utriusque : et sicut de patre dictum est supra (qu. XXXI, art. 3, et qu. CI, art. 2), benefactori quidem, inquantum hujusmodi, debetur honor et reverentia,

(1) Ex his patet posteriorem considerationem juxta mentem D. Thomæ præponderare (Cf. August. lib. VIII Confes. cap. 3 et 4).

(2) Hoc est beneficii, à gratuita donatione sic vocati, alio sensu quàm (artic. 1) gratitudinem propter beneficium significat *gratia*.

(3) De gratiarum actione in bonis et malis. vel in prosperis et adversis Deo reddenda, ut ibidem explicat S. Thomas.

eò quod habet rationem principii; sed per accidens debetur ei subventio, vel sustentatio, si indigeat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Seneca dicit (De benef. lib. v, cap. 9), « sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis; ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat; sed naturæ suæ paret, quæ movet ad refutanda nociva, et ad appetenda proficua. » Unde in his quæ sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo et ingratitudo : non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphoricè tamen illa quæ ad alterum propriè dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum, sicut de justitia dicit Philosophus (Ethic. lib. v, cap. ult.), inquantum scilicet accipiuntur diversæ partes hominis, sicut diversæ personæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd boni animi est ut magis attendat ad bonum quàm ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideo debet recipiens à gratiarum actione cessare (1); minùs tamen quàm si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est; quia, ut Seneca dicit (De benef. lib. II, cap. 6, in princ.), « multùm celeritas fecit, multùm abstulit mora. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Seneca dicit (De benef. lib. VI, cap. 12), « multùm interest utrùm aliquis beneficium nobis det suâ causâ, an nostrâ; an suâ et nostrâ. Ille qui totus ad se spectat, et nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur, quo qui pecori suo pabulum prospicit. » Et mox (cap. 13) : « Si modò me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum, non solùm injustus, nisi gaudeam hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summæ malignitatis est non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit. »

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut Seneca dicit (De benef. lib. III, cap. 21, in princ.), « quamdiu servus præstat quod à servo exigi solet, ministerium est; ubi plus quàm quod à servo necesse est, beneficium est : ubi enim in affectum amici transit, si tamen transit, desinit vocari ministerium. » Et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

Ad *quintum* dicendum, quòd etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit quàm in effectu; ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit (De benef. lib. II, cap. 22, in fin.) : « Qui gratè beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit. Quòd gratè autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus : quod non ipso tantùm audiente, sed ubique testemur. » Et ex hoc patet quòd quantùmcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiæ et honoris (2). Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. ult.), quòd « superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri. » Et Seneca dicit (De benef. lib. VI, cap. 29, in fin.) : « Multa sunt per quæ quidquid debemus reddere et felicibus possumus : fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis, et sine adulatione jucundus. » Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam ejus, seu miseriam, qui beneficium dedit, ad hoc quòd beneficium recompensetur; quia, ut Seneca dicit (De benefic. lib. VI, cap. 26, in fin.) : « Si hoc ei optares, cujus nullum bene-

(1) Insuper, ut ait Sylvius, etiamsi nullum antea contulisset beneficium, oporteret tamen ei ignosci. Cùm ergo nunc læserit quidem, sed præterea beneficium contulerit, debetur ei plus quàm venia.

(2) Potest etiam pauperrimus benefactori quantumvis opulento, gratiam præstare, Deum pro illo orando, ipsi gratias agendo, ejus beneficium ubi decuerit prædicando, et ita quantùm in se est, famam illius augendo.

ficium haberes, inhumanum erat votum. Quantò inhumaniùs ei optas cui beneficium debes? »— Si autem ille qui beneficium dedit, in pejus mutatus est, debet tamen ei fieri recompensatio secundùm statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducatur si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc aliter est affectus quàm priùs erat : et ideo non debetur ei recompensatio beneficii, sicut priùs. Et tamen, quantùm fieri potest, salvâ honestate, memoria debet haberi præstiti beneficii, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IX, cap. 3, in fin.).

Ad *sextum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in solut. præc.), recompensatio beneficii præcipuè pendet ex affectu : et ideo eo modo debet recompensatio fieri quò magis sit utilis. Si tamen postea per ejus incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti, ut Seneca dicit (De benef. lib. VII, cap. 19, parum à princ.) : « Reddendum mihi est (1), non servandum, cùm reddidero, ac tuendum. »

ARTICULUS IV. — UTRUM HOMO DEBEAT STATIM BENEFICIUM RECOMPENSARE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemur restituere statim. Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum; quæ tamen cadit sub debito, ut dictum est (art. præc.). Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

2. Præterea, quantò aliquod bonum fit ex majore animi fervore, tantò videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quòd homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius quòd statim homo beneficium reddat.

3. Præterea, Seneca dicit (De benefic. lib. II, cap. 5, circ. fin.), quòd « proprium benefactoris est libenter, et citò facere. » Sed recompensatio debet beneficium adæquare. Ergo debet statim recompensare.

Sed *contra* est quod Seneca dicit (De benef. lib. IV, in fin.) : « Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris. »

CONCLUSIO. — Nonnisi secundùm animi affectum oportet beneficium statim recompensare.

Respondeo dicendum quòd, sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus et donum, ita etiam hæc duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantùm quidem ad affectum, recompensatio statim fieri debet : unde Seneca dicit (De benefic. lib. II, in fin.) : « Vis reddere beneficium? accipe benignè. » Quantùm autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem non convenienti tempore statim velit aliquod munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed invita. Ut enim Seneca dicit (De benefic. lib. IV, in fin.), « qui nimis citò cupit solvere, invitus debet; et qui invitus debet, ingratus est. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd debitum legale est statim solvendum; alioquin non esset conservata justitiæ æqualitas, si unus retineret rem alterius absque ejus voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis : et ideo oportet reddi debito tempore, secundùm quod exigit rectitudo virtutis.

Ad *secundum* dicendum, quòd fervor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus : et ideo si aliquis ex fervore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad *tertium* dicendum, quòd beneficia etiam sunt opportuno tempore

(1) *Reddendum mihi est*, id est necessitas mihi incumbit ut hoc reddam.

danda : et tunc non est ampliùs tardandum, cùm opportunum tempus advenerit : et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

ARTICULUS V. — UTRUM GRATIARUM ACTIO SIT ATTENDENDA SECUNDUM AFFECTUM BENEFACTORIS (1), AN SECUNDUM EFFECTUM (2).

De his etiam supra, art. 5 ad 5 et 6, et infra, art. 6 ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundùm affectum benefacientis, sed secundùm effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundùm effectum.

2. Præterea, gratia quæ recompensat beneficia est pars justitiæ. Sed justitia respicit æqualitatem dati et accepti. Ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quàm affectus benefacientis.

3. Præterea, nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus Deus cognoscit interiorem affectum. Ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundùm affectum.

Sed *contra* est quod Seneca dicit (De benef. lib. I, cap. 7, circa princ.) : « Nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnificè, et qui exiguum tribuit, sed libenter. »

CONCLUSIO. — Recompensatio quæ fit secundùm justitiam vel utilem amicitiam, secundùm effectum magis, quàm secundùm affectum attendenda est : in honesta autem amicitia et gratia magis secundùm affectum.

Respondeo dicendum quòd recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad justitiam, ad gratiam et ad amicitiam. Ad justitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo, et aliis hujusmodi; et in tali recompensatio debet attendi secundùm quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiæ, secundùm quòd habet rationem debiti moralis; aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiæ oportet respectum haberi ad amicitiæ causam : unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundùm utilitatem, quam quis ex beneficio consecutus est; in amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem, sive ad affectum dantis; quia hoc præcipuè requiritur ad virtutem, ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 13, in fin.). Et similiter, quia gratia respicit beneficium, secundùm quòd est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum, ideo etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis quàm effectum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnis actus moralis ex voluntate dependet. Unde beneficium, secundùm quòd est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit (De benefic. lib. I, cap. 6, circa princ.) : « Beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. »

Ad *secundum* dicendum, quòd gratia est pars justitiæ, non quidem sicut species generis, sed per quamdam reductionem ad genus justitiæ, ut supra

(1) Ita recentiores edit. Veteres hìc et in textu, *beneficiantis*.

(2) Affectus est voluntas ac promptitudo benefacientis; effectus verò est res quam confert, donando, mutuando, commodando, consilium vel auxilium præbendo.

(3) Hinc dicitur (Ecclesiast. XXV) : *In omni dato hilarem fac vultum tuum*, et (II. Cor. IX) : *Hilarem datorem diligit Deus*.

dictum est (quæst. LXXX). Unde non oportet quòd eadem ratio debiti (1) attendatur in utraque virtute.

Ad *tertium* dicendum, quòd affectum hominis per se quidem solus Deus videt; sed secundùm quòd per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus benefacientis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, putà quia gaudenter et promptè aliquis beneficium impendit.

ARTICULUS VI.— UTRUM OPORTEAT ALIQUEM PLUS EXHIBERE IN RECOMPENSATIONE QUAM SUSCEPERIT IN BENEFICIO (2).

De his etiam infra, quæst. CVII, art. 2 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quàm susceperit in beneficio. Quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, circa fin.). Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid majus.

2. Præterea, si aliquis plus recompensat quàm in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primò beneficium dederat, tenebitur aliquid majus recompensare, et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia « infinitum aufert naturam boni, » ut dicitur (Metaph. lib. II, text. 8). Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Præterea, justitia in æqualitate consistit. Sed majus est quidam æqualitatis excessus. Cùm ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quòd recompensare aliquid majus accepto beneficio sit vitiosum et justitiæ oppositum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 5, à princ.): « Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, et rursùm ipsum incipere; » quod quidem fit dum aliquid majus retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quòd aliquid majus faciat.

CONCLUSIO. — Honestatis ratio atque debitum postulat, ut compensatio non tantummodo æquet, sed etiam superet acceptum beneficium.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), recompensatio gratiæ respicit beneficium secundùm voluntatem benefacientis. In quo quidem præcipuè hoc commendabile videtur, quòd gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii : quia quamdiu recompensat minus vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. — Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit ut pro suo posse aliquid majus retribuat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 5, et art. præc.), in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus quàm effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii, quod filius à parentibus accepit, scilicet esse et vivere, nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, circa fin.). Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis et retribuentis, sic potest filius aliquid

(1) Debitum justitiæ ita est strictum ut in facienda compensatione prorsùs attendenda sit quantitas dati, ac tantùm reddatur quantùm fuit acceptum; sed non item se habet debitum gratiæ quod est tantùm morale

(2) In hoc articulo S. Doctor ostendit quòd vel in re vel saltem in voluntatis promptitudine oporteat plus exhibere in compensatione beneficii quàm sit acceptum.

majus patri retribuere, ut Seneca dicit (De benef. lib. III, cap. 29, 30 et 35). Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

Ad *secundum* dicendum, quòd debitum gratitudinis ex charitate derivatur : quæ quantò plus solvitur, tantò magis debetur, secundùm illud (Rom. XIII, 8) : *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis* (1). Et ideo non est inconveniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut in justitia, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum; ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

QUÆSTIO CVII.

DE INGRATITUDINE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ingratitudine; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm ingratitudo semper sit peccatum. — 2° Utrùm ingratitudo sit peccatum speciale. — 3° Utrùm omnis ingratitudo sit peccatum mortale. — 4° Utrùm ingratis sint beneficia subtrahenda.

ARTICULUS I. — UTRUM INGRATITUDO SIT SEMPER PECCATUM (2).

De his etiam infra, quæst. CLXII, art. 4 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca (De beneficiis, lib. III, cap. 1, circa med.), quòd « ingratus est qui non reddit beneficium. » Sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium nisi peccando, putà si auxiliatus est homini ad peccandum. Cùm ergo abstinere à peccato non sit peccatum, videtur quòd ingratitudo non semper sit peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est in potestate peccantis : quia secundùm Augustinum (De lib. arb. lib. III, cap. 17 et 18, et Retr. lib. I, cap. 9, ante med.), « nullus peccat in eo quod vitare non potest. » Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare, putà cùm non habet unde reddat : oblivio etiam non est in potestate nostra : cùm tamen Seneca dicat (De beneficiis, lib. III, loc. cit.), quòd « ingratissimus omnium est qui oblitus est. » Ergo ingratitudo non semper est peccatum.

3. Præterea, non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundùm illud Apostoli (Rom. XIII, 8) : *Nemini quidquam debeatis.* Sed « qui invitus debet, ingratus est, » ut Seneca dicit (De beneficiis, lib. IV, in fin.). Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

Sed *contra* est quòd (II. Timoth. III, 2) ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cùm dicitur : *Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti,* etc.

CONCLUSIO. — Quævis ingratitudo, cùm gratitudini adversetur, peccatum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (qu. præc. art. 4 ad 1, et art. 6), debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum, quòd repugnat virtuti. Unde manifestum est quòd omnis ingratitudo est peccatum (3).

(1) Quasi diceretur, ait Sylvius, reddite cuique quod debetis, et sic reddite ut non amplius debeatis; uno debito charitatis excepto, quod quidem etiam est reddendum, sed ipsum talis naturæ est, ut nunquam ita reddatur, quin adhuc maneat debitum.

(2) Affirmativa responsio patet ex Scriptura (Eccles. XXIX) : *Ingratus sensu derelinquit liberantem se,* Dominus quoque (Luc. VI) : ingratos tanquam peccatores commemorat dicens de Altissimo quòd est *benignus super ingratos et malos.*

(3) Distinguunt theologi duplicem ingratitudinem, scilicet privativam ac contrariam. Ingratitudo dicitur privativa, cùm quis non agnoscit beneficium quod, quando, et ubi deberet agnos

Ad *primum* ergo dicendum, quòd gratitudo respicit beneficium : ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum : et ideo non debetur ei gratiarum actio, nisi fortè propter voluntatem bonam, si sit deceptus, dum credidit adjuvare ad bonum, et adjuvit ad peccandum. Et tunc non debetur talis recompensatio ut adjuvetur ad peccandum : quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum; quod contrariatur gratitudini.

Ad *secundum* dicendum, quòd nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est (qu. præc. art. 6 ad 1). Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, qui non subjacet voluntati, sed illa quæ ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca (De benef. lib. III, cap. 1, in fin.), « apparet illum non sæpe de reddendo cogitasse, cui obrepsit oblivio. »

Ad *tertium* dicendum, quòd debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, à quo nullus debet velle absolvi. Unde quòd aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

ARTICULUS II. — UTRUM INGRATITUDO SIT SPECIALE PECCATUM (1).

De his etiam part. III, quæst. LXXXVIII, art. 4, et Sent. IV, dist. 22, quæst. I, art. 2, quæstiunc. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus; putà si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud hujusmodi contra eum committat. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

3. Præterea, Seneca dicit (De beneficiis, lib. III, cap. 1, circa med.) : « Ingratus est qui dissimulat, ingratus est qui non reddit, et ingratissimus omnium qui oblitus est. » Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Sed *contra* est quòd ingratitudo opponitur gratitudini, sive gratiæ, quæ est specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

CONCLUSIO. — **Sicut gratitudo specialis est virtus, cui ingratitudo adversatur, ita ingratitudo speciale peccatum est, in varios distinctum gradus, vel modos.**

Respondeo dicendum quòd omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur; sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quàm prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum; putà si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citiùs quàm debet, ut ex dictis patet (qu. CVI, art. 4). Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 6), in aliquid amplius tendit. Et ideo propriè ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundùm habitum oppositum; differunt enim cæcitas et surditas secundùm differentiam vi-

cere; contraria verò quando non solùm prætermittitur officium gratitudinis, sed etiam fit aliquid veræ gratitudini repugnans.

(1) Ut solutio hujus quæstionis clariùs pateat observandum est duplicem esse ignorantiam, materialem et formalem. Materialis ea est quæ absque contemptu beneficii aut benefacientis sese prodiit; formalis verò est quando beneficium vel benefactoris animus contemnitur; posterior est speciale peccatum, sed non prior.

sûs et auditûs. Unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus, ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum. Habet tamen diversos gradus secundùm ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur : in qua primum est quòd homo acceptum beneficium recognoscat; secundum est quòd laudet et gratias agat; tertium est quòd retribuat pro loco et tempore secundùm suam facultatem. Sed quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione; ideo primus ingratitudinis gradus est ut homo beneficium non retribuat; secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; tertius et gravissimus est, quòd non recognoscat sive per oblivionem, sive quocumque alio modo (1). Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio, ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet quòd aliquis retribuat mala pro bonis; ad secundum, quòd beneficium vituperet; ad tertium, quòd beneficium quasi maleficium reputet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, inquantum scilicet facit homo aliquid quod potest ad ingratitudinem pertinere : formaliter autem ingratitudo est, quando actualiter beneficium contemnitur; et hoc est speciale peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet formalem rationem alicujus specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri; et secundùm hoc in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa tria non sunt diversæ species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

ARTICULUS III. — UTRUM INGRATITUDO SEMPER SIT PECCATUM MORTALE (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ingratitudo semper sit peccatum mortale. Deo enim maximè debet aliquis esse gratus. Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo; alioquin omnes homines essent ingrati. Ergo nulla ingratitudo est peccatum veniale.

2. Præterea, ex hoc aliquod peccatum est mortale, quòd contrariatur charitati, ut supra dictum est (quæst. XXIV, art. 12). Sed ingratitudo contrariatur charitati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 ad 3, et art. 6 ad 2). Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

3. Præterea, Seneca dicit (De beneficiis, lib. II, cap. 10, in fin.) : « Hæc beneficii inter duos lex est; alter statim oblivisci debet dati, alter accepti nunquam. » Sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum; quod non oporteret, si ingratitudo esset leve peccatum. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

4. Sed *contra* est quòd nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed, sicut Seneca dicit (ibidem, cap. 9, in fin.), « interdum et ipse qui juvatur, fallendus est, ut habeat, nec à quo acceperit sciat; » quod videtur viam ingratitudinis recipienti præbere. Ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale (3).

(1) Tres illi gradus ad privativam ingratitudinem spectant; tres alii qui infra explicantur ad ingratitudinem contrariam.

(2) In hoc articulo docet S. Doctor ingratitudinem sive materialem, sive formalem, sive privativam, sive contrariam, quandoque esse peccatum mortale, quandoque veniale.

(3) Argumentum *sed contra* non ad conclusionem oppositam præcedentibus astruendam, sed ad utramque partem sub dubio constituendam hic adductum est, ac proinde sicut et alia, refellendum erit.

CONCLUSIO. — Ingratitudo pro diversitate circumstantiarum, interdum lethale, interdum veniale est peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (art. præc.), ingratus dicitur aliquis dupliciter : uno modo per solam omissionem; putà quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto, et hoc non semper est peccatum mortale (1); quia, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6), debitum gratitudinis est ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat, ad quod non tenetur; et ideo si illud prætermittit, non peccat mortaliter; est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quòd etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum, vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem ejus quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur beneficio, sive simpliciter, sive in aliquo necessitatis casu. Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non solùm prætermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit; et hoc etiam secundùm conditionem ejus quod agitur (2), quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quòd ingratitudo quæ provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitudinis rationem; illa verò quæ provenit ex peccato veniali, imperfectam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundùm perfectam ingratitudinis rationem; habet tamen aliquid ingratitudinis, inquantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ingratitudo quæ est cum peccato veniali, non est contraria charitati, sed est præter ipsam : quia non tollit habitum charitatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

Ad *tertium* dicendum, quòd idem Seneca dicit (De benef. lib. VII, cap. 22) : « Errat, si quis æstimat, cùm dicimus eum qui beneficium dedit, oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei præsertim honestissimæ. Cùm ergo dicimus : Meminisse non debet, hoc volumus intelligi : Prædicare non debet, nec jactare. »

Ad *quartum* dicendum, quòd ille qui ignorat beneficium, non est ingratus, si beneficium non recompenset, dummodo sit paratus recompensare, si nosset. Est autem laudabile quandoque ut ille cui providetur, beneficum ignoret, tum propter inanis gloriæ vitationem, sicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum projiciens vitare voluit humanum favorem (3); tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit, quòd consulit verecundiæ ejus qui beneficium accipit.

ARTICULUS IV. — UTRUM INGRATIS SINT BENEFICIA SUBTRAHENDA.

De his etiam infra, quæst. CXXII, art. 5 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim (Sap. XVI, 29) : *Ingrati spes tanquam hibernalis glacies tabescet.* Non autem ejus spes tabesceret, si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

2. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem peccandi. Sed in-

(1) Ingratitudo privativa est peccatum mortale si beneficium acceptum sit notabile, ac benefactori in gravi necessitate constituto opem deneget ingratus, cùm ferre possit. Item si ex omissione gratitudinis debitæ prævideat graviter offendendum benefactorem, aut si simul sit illius aut beneficii contemptus plenè deliberatus.

(2) Id est secundùm conditionem operis quod agitur contra benefactorem, ita quòd si rependas grave malum pro bono, erit mortale; si leve, erit veniale.

(3) Quod refertur in legenda S. Nicolai in Breviario rom. 6 decemb.

gratus beneficium recipiens sumit occasionem ingratitudinis. Ergo non est ingrato beneficium dandum.

3. Præterea, *In quo quis peccat, per hoc et torquetur,* ut dicitur (Sap. XI, 17). Sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo est beneficio privandus.

Sed *contra* est quod dicitur (Luc. VI, 35), quòd *Altissimus benignus est super ingratos et malos.* Sed per ejus imitationem nos filios ejus esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratis beneficia subtrahere.

CONCLUSIO. — Quanquam beneficiorum gratia sit ingratis subtrahenda, id merente ingratitudine; convenientius tamen est tantisper ingratis benefacere, dum à tali vitio quoquo modo resipiscant.

Respondeo dicendum quòd circa ingratum duo consideranda sunt : primò quidem, quid est quod ipse dignus sit pati ; et sic certum est quòd meretur beneficii subtractionem. Alio modo considerandum est quid oporteat beneficum facere. Primò namque non debet esse facilis ad ingratitudinem judicandam ; quia « frequenter aliquis, » ut Seneca dicit (De benef. lib. III, cap. 7), « qui non reddidit, gratus est, » quia fortè non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi. Secundò debet tendere ad hoc quòd de ingrato gratum faciat ; quòd si non potest primo beneficio facere, fortè faciet secundo. Si verò ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat, et pejor fiat, debet à beneficiorum exhibitione cessare (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur quantùm ad id quod ingratus dignus est pati.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis et amoris. Si verò ille qui accipit, ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui beneficium dat, non statim se debet exhibere punitorem ingratitudinis, sed priùs pium medicum ; ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

QUÆSTIO CVIII.

DE VINDICATIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vindicatione; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm vindicatio sit licita. — 2° Utrùm sit specialis virtus. — 3° De modo vindicandi. — 4° In quos sit vindicta exercenda.

ARTICULUS I. — UTRUM VINDICATIO SIT LICITA (2).

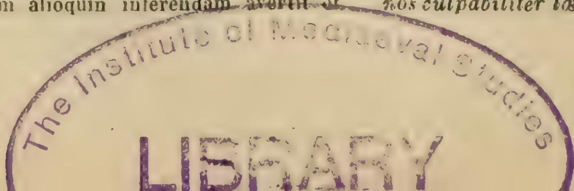
De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 3, et part. III, quæst. XV, art. 9 corp. et De malo, quæst. XII, art. 1 corp. et ad 8 et 11, et art. 3 ad 5, et Rom. XII, lect. 3, col. 5, 6, 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd vindicatio non sit licita. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum ; dicitur enim (Deut. XXXII, 35, secundùm aliam litteram Chaldaic. Paraphr.), et (Rom. XII, 19) : *Mihi vindicta, et ego retribuam.* Ergo omnis vindicatio est illicita.

2. Præterea, ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi : quia super illud (Cant. II) : *Sicut lilium inter spinas,* dicit Glossa

(1) Unde Dominus (Matth. XXV) talentum aufert ab eo qui non voluit illo uti.

(2) Vindicatio hìc non sumitur pro ea sola quà quis injuriam alioquin inferendam avertit et impedit, sed generaliter pro vindicta vel ultione quæ ita definiri potest : *Ultio injuriæ per aliquod malum pœnale inflictum ei qui nos culpabiliter læsit aut lædere conatus est.*



(Greg. 38 in Evang., ante med.) : « Non fuit bonus, qui malos tolerare non potuit. » Ergo vindicta non est sumenda de malis.

3. Præterea, vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Augustinus dicit contra Adamantium (cap. 17, inter princ. et med.). Ergo ad minus in novo Testamento nulla vindicta fieri debet.

4. Præterea, ille dicitur vindicare se qui injurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam judici in se delinquentes punire; dicit enim Chrysostomus (alius auctor super Matth. hom. 5 in Op. imperf., inter med. et fin.) : « Discamus exemplo Christi nostras injurias magnanimiter sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre. » Ergo vindicatio videtur esse illicita.

5. Præterea, peccatum multitudinis magis est nocivum quàm peccatum unius tantùm : dicitur enim (Eccli. XXVI, 5) : *A tribus timuit cor meum..... delaturam civitatis, et collectionem populi, et calumniam mendacem.* Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda : quia super illud (Matth. XIII) : *Sinite utraque crescere, ne fortè eradicetis triticum*, dicit Glossa (Lyr. et interl. implicitè) quòd « multitudo non est excommunicanda, nec princeps. » Ergo nec alia vindicatio est licita.

Sed *contra.* Nihil est expectandum à Deo, nisi quod est bonum et licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda à Deo : dicitur enim (Luc. XVIII, 7) : *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte?* quasi diceret : *imò faciet.* Ergo vindicatio non est per se mala et illicita.

CONCLUSIO. — Vindicatio orta ex animi quodam livore contra peccantem, illicita est; non autem si procedat ex charitate.

Respondeo dicendum quòd vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim ejus intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum : quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat, quâ omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur, si malum intendat illius qui sibi injustè intulit malum ; sicut non excusatur aliquis per hoc quòd odit se odientem : non enim debet homo in alium peccare propter hoc quòd ille peccavit priùs in ipsum ; hoc enim est vinci à malo, quod Apostolus prohibet (Rom. XII, 21), dicens : *Noli vinci à malo, sed vince in bono malum.* Si verò intentio vindicantis feratur principaliter ab aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis (putà ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem ejus et quietem aliorum, et ad justitiæ conservationem, et Dei honorem), potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui secundùm gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod Dei est, sed utitur potestate sibi divinitùs concessâ : dicitur enim (Rom. XIII, 4), de principe terreno, quòd *Dei minister est, vindex in iram ei qui malè agit* (2). Si autem præter ordinem divinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est : et ideo peccat.

Ad *secundum* dicendum, quòd mali tolerantur à bonis in hoc quòd ab eis proprias injurias patienter sustinent, secundùm quòd oportet ; non

(1) Debitæ circumstantiæ in eo positæ sunt quod vindicatio fiat auctoritate publicâ et juxta mensuram delicti.

(2) Hoc est, ad malorum hominum supplicium divino nutu ordinatus et institutus, ut ibidem Theodoretus interpretatur.

autem tolerant eos, ut sustineant injurias Dei et proximorum. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor, super Matth., loc. cit. in arg. 4) : « In propriis injuriis esse quempiam patientem, laudabile est; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium. »

Ad *tertium* dicendum, quòd lex Evangelii est lex amoris : et ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli propriè ad Evangelium pertinent, non est timor incutiendus per pœnas, sed solùm illis qui ex amore non moventur ad bonum; qui etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

Ad *quartum* dicendum, quòd injuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum et in Ecclesiam : et tunc debet aliquis propriam injuriam ulcisci ; sicut patet de Elia, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur (IV. Reg. I) ; et similiter Elisæus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur (IV. Reg. II); et Sylverius (1) papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur (23, quæst. IV, cap. *Guilisarius*). Inquantum verò injuria in aliquem illata ad ejus personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat (2). Hujusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundùm præparationem animi, ut Augustinus dicit (De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 19 et seq.).

Ad *quintum* dicendum, quòd quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda vel quantùm ad totam multitudinem, sicut Ægyptii submersi sunt in mari Rubro, persequentes filios Israel, ut habetur (Exod. XIV), et sicut Sodomitæ universaliter perierunt; vel quantùm ad magnam multitudinis partem, sicut patet (Exod. XXXII) in pœna eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque verò si speretur multorum correctio, debet severitas vindictæ exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis cæteri terreantur; sicut Dominus (Num. XXV) mandavit suspendi populi principes pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc si possunt mali secerni à bonis, debet in eos vindicta exerceri; si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum : alioquin parcendum est multitudini, et detrahendum severitati. Et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum ejus, si sine scandalo multitudinis puniri non posset : nisi fortè esset tale peccatum principis, quod magis noceret multitudini vel spiritualiter vel temporaliter, quàm scandalum quod exinde timeretur.

ARTICULUS II. — UTRUM VINDICATIO SIT SPECIALIS VIRTUS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ malè agunt. Sed renumeratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutativæ justitiæ. Ergo pari ratione vindicatio non debet poni specialis virtus.

2. Præterea, ad actum illum non debet ordinari specialis virtus, ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, et per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

3. Præterea, cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale. Ergo non est specialis virtus.

(1) Perperam al., *Sylvester*.

(2) Ideò pluries in Scriptura vindicta prohibetur, signanter (Rom. XII) : *Non vosmetipsos defendentes* (græcè *ulciscentes*), *charissimi, sed date locum iræ : scriptum est enim : Mihi vindicta ; et ego retribuam, dicit Dominus.*

Sed *contra* est quòd Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) (1) ponit eam partem justitiæ.

CONCLUSIO. — Vindicatio est quædam specialis virtus, per quam in unoquoque perficitur naturalis inclinatio repellendi nociva.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, circ. princ.), aptitudo ad virtutem inest nobis à natura, licèt complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quòd virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales quæ pertinent ad jus naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quædam specialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta : unde et animalibus datur vis irascibilis separatim à vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quòd se defendit contra injurias, ne ei inferantur, vel jam illatas injurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem : dicit enim Tullius in sua Rhetorica (loc. sup. cit.) quòd « vindicatio est per quam vis, aut injuria, et omnino quidquid obscurum est (2), (id est, ignominiosum), defendendo, aut ulciscendo propulsatur. » Unde vindicatio est specialis virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad justitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis, quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ; ita etiam punitio peccatorum, secundùm quòd pertinet ad publicam justitiam, est actus justitiæ commutativæ; secundùm autem quòd pertinet ad immunitatem (3) alicujus personæ singularis, à qua injuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, secundùm quòd importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat injurias Dei vel proximorum, quas ex charitate reputat quasi suas. Cujuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit; quia, ut Gregorius dicit (quâdam homiliâ 27 in Evangel. circ. princ.), « nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis. »

Ad *tertium* dicendum, quòd vindicationi opponuntur duo vitia : unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis, vel sævitiæ, quæ excedit mensuram in puniendo; aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cùm aliquis est nimis remissus in puniendo. Unde dicitur (Proverb. XIII, 24) : *Qui parcit virgæ, odit filium suum* (4). Virtus autem vindicationis consistit in hoc ut homo secundùm omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

ARTICULUS III. — UTRUM VINDICATIO DEBEAT FIERI PER PŒNAS APUD HOMINES CONSUETAS (5).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd vindicatio non debeat fieri

(1) Ubi *religionem*, *pietatem*, *gratiam*, *vindicationem*, *observantiam*, *veritatem* ad jus naturæ refert.

(2) Apud Tullium, *obfuturum*. Monitum est theologorum.

(3) Ita Mss. et editi passim, optimè. Al., *immutationem*.

(4) Et ibid. XXIII : *Noli subtrahere à puero disciplinam*, et (XXIX) : *Virga atque correptio tribuit sapientiam; puer autem qui dimittitur voluntati suæ, confundit matrem suam.*

(5) Quamvis, ut ait Billuart, licitum sit appetere vindictam ad reparationem propriæ injuriæ, attamen longè melius est, regulariter loquendo, illam propter Deum patienter ferre atque condonare; juxta illud Christi (Matth. VI) : *Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester cœlestis delicta vestra.*

per pœnas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quædam eradicatio ejus. Sed Dominus mandavit (Matth. XIII) quòd zizania, per quæ significantur filii nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

2. Præterea, quicumque mortaliter peccant, eàdem pœnâ videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quòd omnes tales deberent morte puniri : quod patet esse falsum.

3. Præterea, cùm aliquis pro peccato punitur manifestè, ex hoc peccatum ejus manifestatur, quòd videtur esse nocivum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quòd non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

Sed *contra* est quòd in lege divina hujusmodi pœnæ determinantur, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. CV, art. 2).

CONCLUSIO. — Multæ ac variæ sunt humanis et divinis legibus pœnæ statutæ, quibus omnis justè ac dignè vindicatur injuria.

Respondeo dicendum quòd vindicatio intantum licita est et virtuosa, inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui à peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quòd timent amittere aliqua quæ plus amant quàm illa quæ peccando adipiscuntur : aliàs timor non compesceret peccatum (1). Et ideo per subtractionem omnium quæ homo maximè diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc autem sunt quæ homo maximè diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, putà divitias, patriam et gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert (De civ. Dei, lib. XXI, cap. 11, à princ.), « octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius ; » scilicet *mortem* per quam tollitur vita; *verbera*, *talionem* (2), ut scilicet oculum pro oculo perdat; per quæ amittit quis corporis incolumitatem ; *servitutem*, et *vincula*, per quæ perdit libertatem; *exilium*, per quod perdit patriam; *damnum*, per quod perdit divitias; *ignominiam*, per quam perdit gloriam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur et triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem non solùm sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æternâ quantùm ad futuram retributionem, quæ est secundùm veritatem divini judicii. Sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales; et ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd quando simul cum culpa innotescit et pœna vel mortis, vel quæcumque alia, quam homo horret, ex hoc ipso voluntas ejus à peccando abstrahitur: quia plus terret pœna quàm alliciat exemplum culpæ.

ARTICULUS IV. — UTRUM VINDICTA SIT EXERCENDA IN EOS QUI INVOLUNTARIÈ PECCAVERUNT.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vindicta sit exercenda in eos qui involuntariè peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, secundùm illud (Exod. XX, 5):

(1) Contra vulgatum illud ex Horatio sumptum: *Oderunt peccare mali formidine pœnæ*, ut et (Ecclesiast. I, 28) : *Timor Domini expellit peccatum*.

(2) *Talionem*; hæc pœna ex codice nostro deleta fuit.

Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem; unde et pro peccato Cham, Chanaan filius ejus maledictus est, ut habetur (Gen. IX). Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur (IV. Reg. V). Sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Judæorum, qui dixerunt (Matth. XXVII, 25) : *Sanguis ejus super nos, et super filios nostros.* Legitur etiam quòd pro peccato Achan populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur (Josue VII). Et pro peccato filiorum Heli idem populus corruit in conspectu Philistinorum, ut habetur (I. Reg. IV). Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

2. Præterea, illud solùm est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque pœna infertur pro eo quod non est in ejus potestate; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; et propter pravitatem aut malitiam civium Ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solùm pro peccato voluntario vindicta infertur.

3. Præterea, ignorantia causat involuntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes : parvuli enim Sodomitarum, licèt haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen perierunt, ut legitur (Gen. XIX). Similiter etiam parvuli pro peccato Dathan et Abìron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur (Num. XVI). Bruta etiam animalia, quæ carent ratione, jussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur (I. Reg. XV). Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

4. Præterea, coactio maximè repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

5. Præterea, Ambrosius dicit super Lucam (cap. V, in princ. et habetur cap. *Non turbatur*, 24, quæst. I), quòd « navicula in qua erat Judas, turbabatur; unde et Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis. » Sed Petrus non volebat peccatum Judæ. Ergo quandoque involuntarius punitur.

Sed *contra* est quòd pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit Augustinus (De lib. arbitr. lib. III, cap. 1, circ. fin., et Retract. lib. I, cap. 9). Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

CONCLUSIO. — **Pœnæ, ut pœnæ, nonnisi in eos qui voluntariè peccaverunt sunt exercendæ : nonnunquam tamen pœnæ, ut medicinæ justis, et involuntariè peccantibus sunt infligendæ.**

Respondeo dicendum quòd pœna dupliciter potest considerari : uno modo secundùm rationem pœnæ, et secundùm hoc pœna non debetur nisi peccato, quia per pœnam reparatur æqualitas justitiæ, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cùm omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXXXI, art. 1), consequens est quòd nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntariè factum est (1). Alio modo potest considerari pœna, inquantum est medicina non solùm sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa à peccato futuro, vel etiam promotiva in aliquod bonum; et secundùm hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa (2). — Sciendum tamen quòd nunquam medicina subtrahit majus bonum, ut promoveat minus bonum; sicut medicina carnalis nunquam cæcat oculum, ut sanet calcaneum;

(1) Hinc dicit Augustinus (Retract. lib. I, c. 9) : Omnis pœna, si justa est, peccati pœna est, et supplicium nominatur.

(2) Quæ verba, ut animadvertit Sylvius, postea in corpus juris canonici sunt redacta. Nam regula juris 23 in sexto habet : *sine culpa, nisi subsit causa, non est aliquis puniendus.*

quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, ut in melioribus auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima, ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa; cujusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ divinitùs inflictæ ad humiliationem vel probationem (1): non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in præsenti, neque in futuro: quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd unus homo pœnâ spirituali nunquam punitur pro peccato alterius, quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundùm quam quilibet est liber sui. Pœnâ autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem quia unus homo temporaliter est res alterius; et ita in pœnam ejus etiam ipse punitur; sicut filii secundùm corpus sunt quædam res patris, et servi quædam res dominorum (2). Alio modo inquantum peccatum unius derivatur in alterum vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audaciùs peccent; vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum, secundùm illud (Job, XXXIV, 30): *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Unde et pro peccato David populum numerantis populus Israel punitus est, ut habetur (II. Reg. ult.). Sive etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem; sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. I, cap. 9). Tertio ad commendandum unitatem humanæ societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet; et ad detestationem peccati, dum pœna unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Achan (lib. Quæst. sup. Josue, quæst. 8). Quod autem Dominus dicit: *Visitans peccata parentum in filios in tertiam et quartam generationem*, magis videtur ad misericordiam quàm ad severitatem pertinere; dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur: sed crescente malitiâ posterorum, quasi necesse est ultionem inferri.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (loc. cit.), judicium humanum debet imitari divinum judicium in manifestis Dei judiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta verò Dei judicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum judicium imitari: quia homo non potest comprehendere horum judiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundùm humanum judicium aliquis debet puniri sine culpa pœnâ flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœnâ autem damni punitur aliquis etiam secundùm humanum judicium, etiam sine culpa, sed non sine causa; et hoc tripliciter: uno modo ex hoc quòd aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum vel consequendum; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; et propter bigamiam, vel judicium sanguinis (3) aliquis impeditur à sacris

(1) Unde jure damnata est hæc propositio 72 inter Baïanas: *Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum*, et hæc 70 inter Quesnellianas: *Nunquam Deus affligit innocentes, et afflictiones semper serviunt vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem.*

(2) Ita quoque subditi principum, amici amicorum, et sic punitur ipse peccans, quando in re sua patitur.

(3) Sic enumerat D. Gousset eos qui propter judicium sanguinis fiunt irregulares: les procureurs qui ont provoqué la sentence, les témoins qui se sont présentés sans être assignés, et dont la déposition a été cause de la condamnation, les greffiers, les gendarmes et les exécuteurs (Théolog. moral. p. 642).

ordinibus. Secundò, quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum, sed commune; sicut quòd aliqua Ecclesia habeat episcopatum pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantùm. Tertiò, quia bonum unius dependet ex bono alterius; sicut in crimine læsæ majestatis filius amittit hæreditatem pro peccato parentis.

Ad *tertium* dicendum, quòd parvuli divino judicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus : tum quia sunt res parentum, et in eis etiam parentes puniuntur; tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si reservarentur, essent imitatores paternæ malitiæ, et sic graviores pœnas mererentur. In bruta verò animalia, et quascumque alias irrationales creaturas vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt; et iterùm propter detestationem peccati.

Ad *quartum* dicendum, quòd coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est (1 2, quæst. VI, art. 5 et 6).

Ad *quintum* dicendum, quòd hoc modo pro peccato Judæ cæteri apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est (in resp. ad 1 et 2).

QUÆSTIO CIX.

DE VERITATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de veritate et vitiis oppositis. Circa veritatem autem quæruntur quatuor : 1° Utrùm veritas sit virtus. — 2° Utrùm sit specialis virtus. — 3° Utrùm sit pars justitiæ. — 4° Utrùm magis declinet in minus.

ARTICULUS I. — UTRUM VERITAS SIT VIRTUS (1).

De his etiam part. I, quæst. XVI, art. 4 ad 4, et quæst. XVII, art. 8 corp. et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 2 corp. et IX, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæstiunc. II corp. et dist. 17, quæst. III, art. 2, quæstiunc. III corp. et De verit. quæst. I, art. 5 ad 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cujus objectum est veritas. Cùm ergo objectum sit prius habitu et actu, videtur quòd veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7), ad veritatem pertinet quòd aliquis confiteatur existentia circa seipsum, et neque majora, neque minora. Sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis, quia, ut dicitur (Proverb. XXVII, 2), *laudet te alienus, et non os tuum;* nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur (Isa. III, 9) : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Ergo veritas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales : dicit enim Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « veritas est per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur (2). Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter *superfluum* et *diminutum;* quantò enim aliquis plus dicit verum, tantò melius est. Ergo veritas non est virtus.

(1) Veritas de qua hìc agitur nihil aliud est quàm veracitas, et definiri potest habitus quo quispiam solet dicere verum; sive, ut ait ipse D. Thomas (art. 3 ad 3), *quo aliquis in vita et sermone talem se demonstrat qualis est.*

(2) Sed aliter eodem libro priùs num. 14 veritatem definit, *per quam damus operam ne quid aliter quàm confirmaverimus fiat, aut factum, aut futurum sit.*

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II et IV, cap. 7) utrobique ponit veritatem inter cæteras virtutes.

CONCLUSIO. — Cùm verum dicere sit actus bonus, veritas quâ quis verum dicit necessariò est virtus, non autem veritas à qua denominatur quidpiam verum.

Respondeo dicendum quòd veritas dupliciter accipi potest : uno modo, secundùm quòd veritate aliquid dicitur verum, et sic veritas non est virtus, sed objectum, vel finis virtutis; sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectûs vel signi ad rem intellectam et signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est (quæst. XVI, art. 1, et quæst. XXI, art. 2). Alio modo potest dici veritas, quâ aliquis verum dicit, secundùm quòd per eam aliquis dicitur verax; et talis veritas, sive veracitas, necesse est quòd sit virtus; quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est « quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de veritate primo modo dicta (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd confiteri id quod est circa seipsum, inquantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quòd sit virtutis actus; sed ad hoc requiritur quòd ulterius debitis circumstantiis vestiatur : quæ si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundùm hoc vitiosum est quòd aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de vero : vitiosum est etiam quòd aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa hujusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundùm quòd fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum et diminutum, dupliciter : uno quidem modo ex parte objecti; alio modo ex parte actûs. Ex parte quidem objecti, quia verum secundùm suam rationem importat quamdam æqualitatem : æquale autem est medium inter majus et minus : unde ex hoc ipso quòd aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui majora dicit de seipso, et inter eum qui minora. Ex parte autem actûs medium tenet, inquantum verum dicit, quando oportet et secundùm quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importunè ea quæ sua sunt manifestat; defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

ARTICULUS II. — UTRUM VERITAS SIT SPECIALIS VIRTUS.

De his etiam Sent. II, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæstiunc. II

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit specialis virtus. Verum enim et bonum convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus; quinimò omnis virtus est bonitas, quia « bonum facit habentem (2). » Ergo veritas non est specialis virtus.

2. Præterea, manifestatio ejus quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem; quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

(1) Veritas quæ hìc ponitur esse virtus alia est ac veritas quæ ponitur objectum fidei; prior enim est humana, posterior autem divina.

(2) Ut jam sæpissimè dictum est ex definitione virtutis (Ethic. lib. II) assignata; cujus hæc prima pars est ut habentem faciat bonum.

3. Præterea, veritas vitæ dicitur, quâ quis rectè vivit, de qua dicitur (1) (Isa. XXXVIII, 3) : *Memento, quæso, quomodo ambulaverim coram te in veritate, et in corde perfecto.* Sed quâlibet virtute rectè vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam (1 2, quæst. LV, art. 4). Ergo veritas non est specialis virtus.

4. Præterea, veritas videtur idem esse simplicitati, quia utrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

Sed *contra* est quòd (Ethic. lib. II, cap. 7) connumeratur aliis virtutibus.

CONCLUSIO. — Veritas est quædam specialis virtus, per quam homo exteriora sua, vel verba, vel facta, vel signa, debito ordine disponit.

Respondeo dicendum quòd ad rationem virtutis humanæ pertinet quòd opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quòd ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cùm autem bonum, secundùm Augustinum (lib. De natura boni, cap. 3), consistat in ordine (2), necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo secundùm quòd exteriora nostra vel verba vel facta debitè ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum; et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Unde manifestum est quòd veritas est specialis virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verum et bonum subjecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum, et omne bonum est verum; sed secundùm rationem invicem se excedunt; sicut intellectus et voluntas invicem se excedunt : nam intellectus intelligit voluntatem et multa alia, et voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, et multa alia. Unde *verum* secundùm rationem propriam, quæ est perfectio intellectûs, est quoddam particulare bonum, inquantum appetibile quoddam est; et similiter *bonum* secundùm propriam rationem, prout est finis appetitûs, est quoddam verum, inquantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quòd veritas sit specialis virtus, sicut *verum* est speciale bonum; non autem potest esse quòd bonitas sit specialis virtus (3), cùm magis secundùm rationem sit genus virtutis.

Ad *secundum* dicendum, quòd habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens, et præter intentionem. Quòd autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis, sicut per se intentum; ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti (4), præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere; quòd autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter ejus principalem intentionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd veritas vitæ est veritas secundùm quam aliquid est verum, non veritas secundùm quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut et quælibet alia res, ex hoc quòd attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem

(1) Ex Ezechiæ regis persona se à morte redimi postulantis.

(2) Ubi non tantùm in ordine, sed et in modo ac specie naturam boni constituit.

(3) Quia bonitas specialem boni rationem non habet.

(4) Prout est manifestatio per facta ipsa, non per verba : nec enim fortis verbi gratiâ manifestat fortitudinem verbis prædicando se esse fortem, sed factis tantùm; quò spectat vox illa Ajacis adversus Ulyssem contendentis : *Denique quid verbis opus est? spectemur agendo.*

rectitudinem habet : et talis veritas, sive rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem.

Ad *quartum* dicendum, quòd simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, quâ scilicet aliquis aliud habet in corde, et aliud ostendit exteriùs, et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet (1). Facit autem intentionem rectam, non quidem directè (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed excludendo duplicitatem, quâ homo unum prætendit et aliud intendit.

ARTICULUS III. — UTRUM VERITAS SIT PARS JUSTITIÆ

De his etiam De verit. quæst. I, art. 5 ad 12.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit pars justitiæ. Justitiæ enim proprium esse videtur quòd reddat alteri debitum. Sed ex hoc quòd aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus præmissis justitiæ partibus. Ergo veritas non est pars justitiæ.

2. Præterea, veritas pertinet ad intellectum. Justitia autem est in voluntate, ut supra habitum est (quæst. LVIII, art. 4). Ergo veritas non est pars justitiæ.

3. Præterea, triplex distinguitur veritas secundùm Hieronymum (habetur in Glossa Lyrani sup. illud Matth. XV : *Audito hoc, scandalizati sunt*), scilicet « veritas vitæ, et veritas justitiæ, et veritas doctrinæ. » Sed nulla istarum est pars justitiæ : nam veritas vitæ continet in se omnem virtutem, ut dictum est (art. præc. ad 3) ; veritas autem justitiæ est idem justitiæ, unde non est pars ejus ; veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars justitiæ.

Sed *contra* est quod Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) ponit veritatem inter partes justitiæ.

CONCLUSIO. — **Veritas est justitiæ pars, prout annectitur ei sicut virtus secundaria principali.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXX), ex hoc aliqua virtus justitiæ annectitur, sicut secundaria principali, quòd partim quidem cum justitia convenit, partim autem deficit ab ejus perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum justitia in duobus : uno quidem modo in hoc quod est ad alterum ; manifestatio enim, quam diximus esse actum voluntatis (2), est ad alterum, inquantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat ; alio modo, inquantum justitia æqualitatem quamdam in rebus constituit : et hoc etiam facit virtus veritatis : adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem à propria ratione justitiæ quantùm ad rationem debiti : non enim hæc virtus attendit debitum legale, quod attendit justitia, sed potiùs debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. Unde veritas est pars justitiæ, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad *secundum* dicendum, quòd veritas, secundùm quòd est cognita, pertinet ad intellectum ; sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur

(1) Ex his dictis patet simplicitatem ac veritatem esse eamdem virtutem ac solummodò ratione differre.

(2) Nicol. et alii edit. habent hic *veritatis* erroneè.

et habitibus, et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam, et secundùm hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd veritas de qua nunc loquimur, differt à veritate vitæ, ut dictum est (art. præc. ad 3). Veritas autem justitiæ dicitur dupliciter : uno modo secundùm quòd ipsa justitia est rectitudo quædam regulata secundùm regulam divinæ legis, et secundùm hoc differt veritas justitiæ à veritate vitæ, quia veritas vitæ est secundùm quam aliquis rectè vivit in seipso, veritas autem justitiæ est secundùm quam aliquis rectitudinem legis in judiciis, quæ sunt ad alterum, servat; et secundùm hoc veritas justitiæ non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, sicut nec veritas vitæ. Alio modo potest intelligi veritas justitiæ, secundùm quòd aliquis ex justitia veritatem manifestat; putà cùm aliquis in judicio veritatem confitetur, aut verum testimonium dicit; et hæc veritas est quidam particularis actus justitiæ, et non pertinet directè ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur, quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit jus suum alteri reddere. Unde Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 7, in med.), de hac virtute determinans dicit : « Non de veridico in confessionibus dicimus, neque quæcumque ad justitiam vel injustitiam contendunt. » Veritas autem doctrinæ consistit in quadam manifestatione verborum, de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directè pertinet ad hanc virtutem, sed solùm veritas quâ aliquis et vitâ et sermone talem se demonstrat, qualis est; et non alia quàm circa ipsum (1) sint, nec majora, nec minora. Verumtamen quia moralia (2), inquantum sunt à nobis cognita, circa nos sunt, et ad nos pertinent, secundùm hoc veritas doctrinæ potest ad hanc virtutem pertinere; et quæcumque alia veritas (3) quâ quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

ARTICULUS IV. — UTRUM VIRTUS VERITATIS MAGIS DECLINET IN MINUS.

De his etiam infra, quæst. CXXIX, art. 3 ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo majus incurrit falsitatem, ita et dicendo minus : non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quàm quatuor esse tria. Sed « omne falsum est secundùm se malum et fugiendum, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7, ante med.). Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quàm in majus.

2. Præterea, quòd una virtus magis declinet ad unum extremum quàm ad aliud, contingit ex hoc quòd virtutis medium est propinquius uni extremo quàm alteri; sicut fortitudo est propinquior audaciæ quàm timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quàm alteri : quia veritas, cùm sit æqualitas quædam, in medio punctuali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

3. Præterea, in minus videtur à veritate recedere qui veritatem negat, veritati aliquid subtrahens; in majus autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat, quàm qui superaddit : quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem. Ergo videtur quòd veritas magis debeat declinare in majus quàm in minus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7, circa med.), quòd « homo secundùm hanc virtutem magis à vero declinat in minus. »

(1) Ita communius. Codex Alcan., *quæ*. Edit. Rom., *quam circa ipsa*.

(2) Ita editi libri quos vidimus. Cod. Camer. et Alcan., *quia vera nobilia inquantum*, etc.; alius theologorum codex, *vera scibilia*. Cajetanus, *vera moralia*.

(3) Ita cum cod. Al., Rom. et Paris. editi passim. Cod. Camer., *virtus*.

CONCLUSIO. — Declinare in minus affirmando, ut videlicet quispiam de seipso minus boni dicat, quàm in ipso est, ad veritatis virtutem pertinet : non autem declinare in minus negando, ut videlicet quispiam neget bonum sibi inesse quod verè inest.

Respondeo dicendum quòd declinare in minus à veritate contingit dupliciter : uno modo affirmando : putà cùm aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, putà scientiam, vel sanctitatem, vel aliquid hujusmodi : quod fit sine præjudicio veritatis, quia in majori etiam est minus; et secundùm hoc hæc virtus declinat in minus (1). Hoc enim, ut Philosophus dicit ibidem, « videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias. Homines enim qui majora de seipsis dicunt quàm sint (2), sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes : homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quamdam moderationem (3). Unde Apostolus dicit (II. Corinth. xii, 6) : *Si voluero gloriari, non ero insipiens, veritatem enim dicam; parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit ex me.* Alio modo potest aliquis declinare in minus negando, scilicet ut neget sibi inesse quod inest (4) : et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum; et tamen hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundùm propriam rationem veritatis, sed secundùm rationem prudentiæ, quam oportet salvari in omnibus virtutibus : magis enim repugnat prudentiæ, quia periculosius est et onerosius aliis, quòd aliquis existimet vel jactet se habere quod non habet, quàm quòd existimet vel dicat se non habere quod habet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO CX.

DE VITIIS OPPOSITIS VERITATI, ET PRIMO DE MENDACIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati : et primò de mendacio; secundò de simulatione sive hypocrisi; tertiò de jactantia et opposito vitio. Circa mendacium quæruntur quatuor : 1° Utrùm mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem. — 2° De speciebus mendacii. — 3° Utrùm mendacium semper sit peccatum. — 4° Utrùm semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. — UTRUM MENDACIUM SEMPER OPPONATUR VERITATI (5).

De his etiam infra, art. 2 corp. et Sent. iii, dist. 38, quæst. i, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate : qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit (lib. De mendac. cap. 3, à med.). Ergo mendacium non opponitur veritati.

2. Præterea, virtus veritatis non solùm consistit in verbis, sed etiam in factis, quia, secundùm Philosophum (Ethic. lib. iv, cap. 7), secundùm hanc

(1) Quod fit prudenter, nam rarissimi sunt casus quibus vir quidam quidquid in ipso est patefacere teneatur.

(2) Theologi putant voces *quàm sint* esse adjectitias. Rectè verò sic habent omnes Mss. et editi libri.

(3) Qui sic majora reticent, varia inde commoda percipiunt, v. g. inanem gloriam fugiunt, invidiam amovent, civilem convictum ac pergratam cum aliis conversationem adipiscuntur.

(4) Qui semper orat vel jejunat, non posset dicere sine mendacio se nunquam orare aut jejunare, sed potest rectè dicere se quadragesimam observare, reliquas anni partes prætermittens.

(5) Juxta mentem D. Thomæ mendacium definiri potest : *Sermo cum intentione falsum dicendi prolatus.*

virtutem aliquis verum dicit et in sermone, et in vita. Sed mendacium consistit solùm in verbis : dicitur enim ab Augustino (lib. Contra mendacium, cap. 12), quòd « mendacium est falsa vocis significatio. » Sic ergo videtur quòd mendacium non directè opponatur virtuti veritatis.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De mendacio, loc. cit.), quòd « culpa mentientis est fallendi cupiditas. » Sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiæ, vel justitiæ. Ergo mendacium non opponitur veritati.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (libro De mendacio, cap. 4, in fin.) : « Nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat causâ fallendi. Quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata, manifestum est mendacium. » Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

CONCLUSIO. — **Mendacium directè et formaliter veritatis virtuti opponitur.**

Respondeo dicendum quòd actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex objecto et ex fine : nam finis est objectum voluntatis, quæ est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem à voluntate mota habet suum objectum, quod est proximum objectum voluntarii actûs, et se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale ad formale, ut ex supra dictis patet (1 2, qu. XVIII, art. 6 et 7). Dictum est autem (qu. præc. art. 1 ad 3), quòd virtus veritatis (et per consequens opposita vitia) in manifestatione consistit, quæ fit per aliqua signa : quæ quidem manifestatio sive enuntiatio est rationis actûs conferentis signum ad signatum : omnis enim repræsentatio consistit in quadam collatione quæ propriè pertinet ad rationem. Unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt (1); sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur. Inquantum tamen hujusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quòd sit voluntarius, et ex intentione voluntatis dependens. Objectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est verum vel falsum. Intentio verò voluntatis inordinatæ potest ad duo ferri : quorum unum est ut falsum enuntietur; aliud est effectus proprius falsæ enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. — Si ergo ista tria concurrant, scilicet quòd falsum sit id quod enuntiatur, et quòd adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterùm intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur, et formaliter propter voluntatem falsum dicendi, et effectivè propter voluntatem falsitatem imprimendi. Sed tamen ratio mendacii sumitur à formali falsitate, ex hoc scilicet quòd aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi; unde et mendacium nominatur ex eo quòd contra mentem dicitur. Et ideo si quis falsum enuntiet, credens id esse verum, est quidem falsum materialiter (2), sed non formaliter, quia falsitas est præter intentionem dicentis : unde non habet perfectam rationem mendacii ; id enim quod præter intentionem dicentis est, per accidens est, unde non potest esse specifica differentia. Si verò aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi ; licèt sit verum id quod dicitur, inquantum tamen hujusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem et per accidens veritatem : unde ad speciem mendacii pertingit. — Quòd autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii (3);

(1) Non enim percipiunt relationem signi ad signatum, ut luculenter exponit Bossuetius (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, p. 507 et suiv. édit. de Versailles).

(2) Tum non adest peccatum, falsitas enim enuntiationis est omninò involuntaria

(3) Id est, natura et species mendacii non requirit ut adsit voluntas alium fallendi, quod

sed ad quamdam perfectionem ipsius; sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formam habeat, etiamsi desit formæ effectus; sicut patet in gravi, quod violenter sursùm detinetur ne descendat secundùm exigentiam suæ formæ. Sic ergo patet quòd mendacium directè et formaliter opponitur virtuti veritatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd unumquodque magis judicatur secundùm id quod est in eo formaliter et per se, quàm secundùm id quod est in eo materialiter et per accidens. Et ideo magis opponitur veritati, inquantum est virtus moralis, quòd aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quàm quòd dicat falsum intendens dicere verum.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. II, cap. 3, circa med.), voces præcipuum locum tenent inter alia signa. « Et ideo cùm dicitur quòd « mendacium est falsa vocis significatio, » nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset à mendacio immunis.

Ad *tertium* dicendum, quòd cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suæ causæ (1).

ARTICULUS II. — UTRUM MENDACIUM SUFFICIENTER DIVIDATUR PER MENDACIUM OFFICIOSUM, JOCOSUM ET PERNICIOSUM (2).

De his etiam Sent. III, dist. 38, quæst. I, art. 4 et 5, et Opusc. LXIV, cap. 25 et 26, et Psal. V, col. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mendacium insufficienter dividatur per mendacium *officiosum*, *jocosum* et *perniciosum*. Divisio enim est danda secundùm ea quæ per se conveniunt rei, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. VII, text. 43, et De part. animal. lib. I, cap. 3, circa med.). Sed intentio effectûs est præter speciem actûs moralis, et per accidens se habet ad ipsum, ut videtur; unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu. Sed hæc divisio datur secundùm intentionem effectûs : nam mendacium *jocosum* est quod fit causâ ludi (3); mendacium autem *officiosum* est quod fit causâ utilitatis; mendacium autem *perniciosum* est quod fit causâ nocumenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

2. Præterea, Augustinus (lib. De mendacio, cap. 14) dividit mendacium in octo partes : quorum primum est in doctrina religionis; secundum est, quod nulli prosit, et obsit alicui; tertium est, quod prodest ita uni, ut alteri obsit; quartum est, quod fit solâ mentiendi fallendique libidine; quintum est, quod fit placendi cupiditate; sextum est, quod nulli obest, et prodest alicui ad conservandam pecuniam; septimum est, quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam mortem; octavum, quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam immunditiam corporalem. » Ergo videtur quòd prima divisio mendacii sit insufficiens.

3. Præterea, Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 7) dividit mendacium in jactantiam, quæ verum excedit in dicendo, et ironiam quæ deficit à vero in minus : quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur quòd divisio prædicta mendacii sit incompetens.

Sed *contra* est quod super illud (Psal. V) : *Perdes omnes qui loquuntur*

patet, addit Sylvius, quia excluderentur alioquin à definitione mendacii, jocosa mendacia quæ non ad fallendum dicuntur, sed ad jocandum ; insuper quia evidens est mentiri eum qui, te præsente, aliquid fecit, et mox tibi etiam se illud fecisse negat, tum quum nulla est decipiendi voluntas ac facultas.

(1) Ita B. Thomas conformiter ipsi Augustino qui hanc eamdem sententiam explicat (lib. De mendac. cap. III).

(2) Hæc divisio, quam S. Doctor in hoc articulo tradit, ex Augustino scribente in Ps. V sumitur.

(3) Qui propriè in factis quidem dici solet ac debet ex Varrone, sed per extensionem verbis etiam jocularibus applicatur, sicut hìc usurpatur.

mendacium, dicit Glossa (ord. Aug. ex lib. De mendac. cap. 14) quòd « sunt tria genera mendaciorum : quædam enim sunt pro salute et commodo alicujus : est etiam aliud genus mendacii quod fit joco : tertium verò mendacii genus est quod fit ex malignitate. » Primum autem horum trium dicitur officiosum, secundum jocosum, tertium perniciosum. Ergo mendacium in tria prædicta dividitur.

CONCLUSIO. — **Mendacium rectè et sufficienter dividitur in mendacium officiosum, jocosum et perniciosum.**

Respondeo dicendum quòd mendacium tripliciter dividi potest : uno modo secundùm ipsam mendacii rationem, quæ est propria et per se mendacii divisio, et secundùm hoc mendacium in duo dividitur : scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in majus, quod pertinet ad jactantiam; et in mendacium quod deficit à veritate in minus, quod pertinet ad ironiam (1), ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 7). Hæc autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, inquantum hujusmodi, opponitur veritati, ut dictum est (art. præc.). Veritas autem æqualitas quædam est, cui per se opponitur majus et minus.—Alio modo potest dividi mendacium inquantum habet rationem culpæ secundùm ea quæ aggravant vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur mendacium *perniciosum ;* diminuitur autem culpa mendacii, si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, et sic est mendacium *jocosum;* vel utile, et sic est mendacium *officiosum*, quo intenditur juvamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et secundùm hoc dividitur mendacium in tria prædicta. Tertio modo dividitur mendacium universalius secundùm ordinem ad finem, sive ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacii, sive non; et secundùm hoc divisio est octo membrorum, quæ dicta est (in arg. 2). In qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso : quod quidem fit vel contra Deum, et ad hoc pertinet primum mendacium quod est *in doctrina religionis;* vel est contra hominem, sive solâ intentione nocendi alicui, et sic est mendacium secundum, quod scilicet *nulli prodest, et obest alicui;* sive etiam intendatur in nocumento unius utilitas alterius, et hoc est tertium mendacium *quod uni prodest, et alteri obest*. Inter quæ tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora (2), ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXIII, art. 9). Secundum autem est gravius tertio quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post hæc autem tria, quæ superaddunt ad gravitatem culpæ mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem sine additione vel diminutione, et hoc est mendacium quod fit « ex sola mentiendi libidine, » quod procedit ex habitu : unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7), quòd « mendax, eò quòd talis est secundùm habitum, ipso mendacio gaudet. » Quatuor verò subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii : nam quintum est mendacium jocosum, quod fit placendi cupiditate; alia verò tria continentur sub mendacio officioso, in quo intenditur quod est alteri utile; vel quantùm ad res exteriores, et sic est sextum mendacium, quod prodest alicui ad pecuniam conservandam; vel est utile corpori, et hoc est septimum mendacium, in quo impeditur mors hominis; vel etiam utile est ad honestatem virtutis, et hoc est octavum men-

(1) De his vitiis tractandum erit, quæst. CXII et CXIII.

(2) Juxta Cajetanum et alios theologos graviter peccat prædicator qui in prædicando falsa refert miracula, falsas sanctorum reliquias commendat aut facta in vitis sanctorum turpiter adulterat, quia ex iis religio grave damnum incurrit.

dacium, in quo impeditur illicita pollutio corporalis. Patet autem quòd quantò bonum intentum est melius, tantò magis minuitur culpa mendacii. Et ideo si quis diligenter consideret, secundùm ordinem prædictæ enumerationis, est ordo gravitatis culpæ in istis mendaciis : nam bonum utile præfertur delectabili, et vita corporalis præfertur pecuniæ, honestas autem ipsi corporali vitæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — UTRUM OMNE MENDACIUM SIT PECCATUM (1).

De his etiam supra, quæst. LXIX, art. 1, et quæst. LXX, art. 4 corp. [et Sent. III, dist. 38, quæst. 1, art. 3, et quodl. VIII, art. 14.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quòd Evangelistæ scribendo Evangelium non peccaverunt. Videntur tamen aliquid falsum dixisse : quia verba Christi, et etiam aliorum frequenter aliter unus, et aliter retulit alius : unde videtur quòd alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

2. Præterea, nullus remuneratur à Deo pro peccato. Sed obstetrices Ægypti remuneratæ sunt à Deo propter mendacium : dicitur enim (Exod. I, 21), quòd *ædificavit illis Deus domos*. Ergo mendacium non est peccatum.

3. Præterea, gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quòd sunt mentiti : sicut (Gen. XII et XX) quòd Abraham dixit de uxore sua quòd soror sua esset : Jacob etiam mentitus est dicens se esse Esau; et tamen benedictionem adeptus est, ut habetur (Genes. XXVII). Judith etiam commendatur (Judith XV), quæ tamen Holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

4. Præterea, minus malum est eligendum ut vitetur majus malum; sicut medicus præscindit membrum, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est quòd aliquis generet falsam opinionem in animo alicujus, quàm quòd aliquis occidat vel occidatur. Ergo licitè potest homo mentiri, ut unum præservet ab homicidio, et alium præservet à morte.

5. Præterea, mendacium est si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda; dicit enim Isidorus (Synonym. lib. II, cap. 10, in fin., et habetur cap. *In malis*, 22, quæst. XIV) : « In malis promissis rescinde fidem. » Ergo non omne mendacium est peccatum.

6. Præterea, mendacium ob hoc videtur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum : unde Augustinus dicit (in lib. De mendac. cap. ult. à med.) : « Quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cùm honestum se deceptorem arbitratur aliorum. » Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium jocosum nullus decipitur; non enim ad hoc dicuntur hujusmodi mendacia, ut credantur, sed propter delectationem solam; unde et hyperbolicæ (2) locutiones quandoque etiam in Scriptura sacra inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. VII, 14) : *Noli velle mentiri omne mendacium* (3).

(1) Certissimum est omne mendacium esse peccatum, quamvis sententiam contrariam docuerint Plato, Origenes, Cassianus, Marcus, Marcelus et quidam alii.

(2) Ex græco ὑπερβολή sive ὑπερβολικόν, ita dictæ quia veritatem superexcedunt.

(3) Id est nullo modo mentiri velis : ut ex Exod. XXIII : *Mendacium fugies*; (Lev. XIX) : *Non mentiemini, nec decipiet unusquisque proximum suum*; (Ps. II) : *Disperdat Dominus universa labia dolosa*; (Prov. XIX) : *Qui mendacia loquitur, non effugiet.*

CONCLUSIO. — Mendacium omne est ex genere suo malum et peccatum, cùm contra naturam sit mentiri.

Respondeo dicendum quòd illud quod est secundùm se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum : quia ad hoc quòd aliquid sit bonum, requiritur quòd omnia rectè concurrant. Bonum enim est ex integra causa, malum verò est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Mendacium autem est malum ex genere : est enim actus cadens super indebitam materiam. Cùm enim voces naturaliter sint signa intellectuum , innaturale est et indebitum quòd aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7), quòd « mendacium est per se pravum et fugiendum; verum autem est bonum et laudabile. » Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit (lib. Contra mendacium, cap. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quòd scriptores earum mendacium dixerint, quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innititur. In hoc verò quòd in Evangelio et in aliis Scripturis sacris verba aliquorum diversimodè recitantur (1), non est mendacium. Unde Augustinus dicit (De consensu Evangelistarum, lib. II, cap. 12, par. à med.): « Nullo modo hinc laborandum esse judicat qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ. » Et in hoc apparet (ut ibidem subdit) « non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscentibus rem quam audierunt vel viderunt, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata. »

Ad *secundum* dicendum, quòd obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore Dei et benevolentia, ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur (Exod. I, 21) : *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos.* Mendacium verò postea sequens non fuit meritorium.

Ad *tertium* dicendum, quòd in sacra Scriptura, ut Augustinus dicit (lib. De mendacio, cap. 5, ante med.), inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis; de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos. Si quæ tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter et propheticè dicta esse. Unde Augustinus dicit (lib. De mendac. loc. cit.) : « Credendum est illos homines qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis propheticè gessisse atque dixisse. » Abraham tamen (ut Augustinus dicit in Quæst. super Genes., quæst. XXVI, et lib. Cont. mendac. cap. 10, et Cont. Faust. lib. XXII, cap. 33 et 34), « dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, et non mendacium dici : soror enim dicitur, quia filia patris erat. » Unde et ipse Abraham dicit (Genes. XX, 12): *Verè soror mea est, filia patris mei, et non matris meæ filia,* quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Jacob verò mysticè dixit se esse Esau primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de jure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiæ ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Judæorum.—Quidam verò commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem : scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabi-

(1) Aut etiam eorum facta; quia possunt exprimi quædam circumstantiæ ab aliis quas reticendas alii putant; vel ea tantùm exprimunt ipsi quæ insignius aliquid continere videntur; vel compendio dicunt quod alii explicant prolixiùs.

lis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita facienda; et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holopherni (1), sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit : quamvis etiam dici possit quòd verba ejus veritatem habent secundùm aliquem mysticum intellectum.

Ad *quartum* dicendum, quòd mendacium non solùm habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est (in corp. art.). Non licet autem aliquâ illicitâ inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum; sicut non licet furari ad hoc quòd homo eleemosynam faciat, nisi fortè in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quòd aliquis alium à quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit (lib. De mendacio, cap. 10, prope fin.).

Ad *quintum* dicendum, quòd ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur : quia non loquitur contra id quod gerit in mente; si verò non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quòd animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus : uno modo, si promisit id quod manifestè est illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit; alio modo, si sunt mutatæ conditiones personarum et negotiorum. Ut enim Seneca dicit (De benefic. lib. IV, cap. 34 et 35), ad hoc quòd homo teneatur facere quod promisit, requiritur quòd omnia immutata permaneant; alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eædem conditiones non extant. Unde et Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quò se iturum esse promiserat, ut dicitur (II. Corinth. I), et hoc propter impedimenta quæ supervenerunt.

Ad *sextum* dicendum, quòd operatio aliqua potest considerari dupliciter : uno modo secundùm seipsam; alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo jocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi; quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscumque figuratis locutionibus, quæ in sacra Scriptura inveniuntur : quia, sicut Augustinus dicit (libro De mendac. cap. 5, aliquant. à princ.), « quidquid figuratè fit vel dicitur, non est mendacium : omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est : omne autem figuratè aut factum aut dictum hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum prolatum est. »

ARTICULUS IV. — UTRUM OMNE MENDACIUM SIT PECCATUM MORTALE (2).

De his etiam supra, quæst. LXIX, art. 1 et 2, et quæst. LXX, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 38, quæst. I, art. 4, et IV, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæstiunc. III, corp. et quodl. VIII, art. 14, et quodl. IX, art. 14.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim (Psal. V, 7) : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium;* et (Sap. I, 11) : *Os quod mentitur, occidit animam.* Sed perditio et mors animæ non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod est contra præceptum Decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum Decalogi : *Non falsum*

(1) Si verò mentita sit, dicendum est, ait Sylvius, mendacia fuisse solùm venialia, utpote officiosa, in communem scilicet populi israelitici salutem ex ejus intentione ordinata.

(2) In hoc articulo docet B. Thomas, et illa sententia apud theologos communis est, non omne mendacium esse peccatum mortale.

testimonium dices (1). Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit (De doct. christ. lib. I, cap. 36, à med.) : « Nemo mentiens in eo quod mentitur servat fidem : nam hoc utique vult, ut cui mentitur, fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat : omnis autem fidei violator iniquus est. » Nullus autem dicitur fidei violator vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

4. Præterea, merces æterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces æterna commutata in temporalem : dicit enim Gregorius (Moral. lib. XVIII, cap. 4, ante med.), quòd « in remuneratione obstetricum cognoscitur, quid mendacii culpa mereatur ; nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita retribui, pro admissa culpa mendacii in terrenam est remunerationem declinata. » Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

5. Præterea, Augustinus dicit (lib. De mendacio, cap. 17, circa med.), quòd « perfectorum præceptum est, omnino non solùm non mentiri, sed nec velle mentiri. » Sed facere contra præceptum est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione et omnium aliorum : alioquin essent pejoris conditionis quàm alii.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Psal. v) sup. illud : *Perdes omnes*, etc. : « Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa ; sed tamen non sunt sine culpa, cùm aut jocamur, aut proximo consulendo mentimur. » Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium jocosum et officiosum non sunt peccata mortalia.

CONCLUSIO. — Mendacium perniciosum, peccatum mortale est : officiosum verò ac jocosum venialia esse contingit.

Respondeo dicendum quòd peccatum mortale propriè est quod repugnat charitati, per quam anima vivit Deo conjuncta, ut dictum est (quæst. XXIV, art. 12, et quæst. XXXV, art. 3). Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter : uno modo secundùm se ; alio modo secundùm finem intentum ; tertio modo per accidens. Secundùm se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione. Quæ quidem si sit circa res divinas, contrariatur charitati Dei, cujus veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit : unde hujusmodi mendacium non solùm opponitur virtuti charitatis (2), sed etiam virtuti fidei et religionis ; et ideo hoc mendacium est gravissimum et mortale. Si verò falsa significatio sit circa aliquid cujus cognitio pertineat ad hominis bonum, putà quæ pertineat ad perfectionem scientiæ et informationem morum ; tale mendacium, inquantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantùm ad dilectionem proximi : unde est peccatum mortale. Si verò falsa opinio ex mendacio generata sit circa aliquid de quo non referat utrùm sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus : sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundùm se non est peccatum mortale. — Ratione verò finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati : putà quod dicitur aut in injuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium ; aut in nocumentum proximi, quantùm ad personam, divitias vel famam ; et hoc etiam est peccatum mortale, cùm no-

(1) Hinc (Exod. XXIII, 1) : *Non suscipies vocem mendacii, nec junges manum tuam ut pro impio dicas falsum testimonium.*

(2) Al., *veritatis.*

cere proximo sit peccatum mortale. Ex sola autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat (1). Si verò finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundùm hanc rationem erit peccatum mortale; sicut apparet in mendacio jocoso in quo intenditur aliqua levis delectatio, et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi. — Per accidens autem potest contrariari charitati ratione scandali, vel cujuscumque damni consequentis; et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publicè mentiri.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit Glossa (interl. et ord. Aug.) super illud (Psal. v): *Perdes omnes qui loquuntur mendacium.*

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm omnia præcepta Decalogi ordinentur ad dilectionem Dei et proximi, sicut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 1 ad 3, et 1 2, quæst. C, art. 5 ad 1), intantum mendacium est contra præceptum Decalogi, inquantum est contra dilectionem Dei et proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam peccatum veniale largo modo potest dici *iniquitas*, inquantum est præter æquitatem justitiæ: unde dicitur (I. Joan. III, 4) : *Omne peccatum est iniquitas* (3) : et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad *quartum* dicendum, quòd mendacium obstetricum potest dupliciter considerari : uno modo quantùm ad affectum benevolentiæ in Judæos, et quantùm ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis ; et sic debetur eis remuneratio æterna : unde Hieronymus exponit (super illud Isa. LXV : *Et ædificabunt domos*) quòd « Deus ædificavit illis domos spirituales. » Alio modo potest considerari quantùm ad ipsum exteriorem actum mendacii : quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed fortè aliquam remunerationem temporalem, cujus merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quòd per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam, quam jam ex præcedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat.

Ad *quintum* dicendum, quòd quidam dicunt quòd perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur : nulla enim circumstantia aggravat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi fortè ratione alicujus annexi, putà si sit contra votum ipsius : quod non potest dici de mendacio officioso vel jocoso. Et ideo mendacium officiosum vel jocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi fortè per accidens ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, « perfectis esse præceptum non solùm non mentiri, sed nec velle mentiri; » quamvis hoc Augustinus non assertivè, sed sub dubitatione dicat ; præmittit enim : « Nisi fortè ita ut perfectorum, » etc.—Nec obstat quòd ipsi ponuntur in statu conservandæ veritatis : quia veritatem tenentur conservare ex suo officio in judicio, vel doctrina, contra quæ si mentiantur, erit mendacium, quod est peccatum mortale ; in aliis autem non oportet quòd mortaliter peccent mentiendo (4).

(1) Id est, solâ intentione actus qui non potest fieri quin mortale peccatum committatur : non enim necesse est ut formaliter ac directè sub ratione peccati talem actum intendat ; cùm nec propriè possit sic intendere, quia nemo intendens malum operatur, ut ex Dionysio jam dictum est.

(2) Vel transpositis verbis *falsum testimonium contra proximum.*

(3) Sive : *Omnis qui facit peccatum et iniquitatem facit et peccatum est iniquitas* (ἀνομία), quasi legis vel æquitatis transgressio.

(4) Si mendacium leve esset in eis peccatum mortale ratione perfectionis eorum statûs, inde

QUÆSTIO CXI.

DE SIMULATIONE ET HYPOCRISI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de simulatione et hypocrisi; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm omnis simulatio sit peccatum. — 2° Utrùm hypocrisis sit simulatio. — 3° Utrùm opponatur veritati. — 4° Utrùm sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNIS SIMULATIO SIT PECCATUM (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim (Luc. ult. 28), quòd *Dominus se finxit longiùs ire;* et Ambrosius dicit de Abraham (in libro De patriarchis seu lib. I de Abraham cap. 8, in med.), quòd «captiosè loquebatur cum servulis, cùm dixit» (Gen. XXII) : *Ego et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos.* Fingere autem et captiosè loqui ad simulationem pertinet. Sed non est dicendum quòd in Christo et in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum est utile. Sed, sicut Hieronymus dicit (sup. illud ad Galat. II) : *Cùm venisset Petrus Antioch.*, « utilem simulationem, et in tempore assumendam, Jehu regis Israel nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere velle, » ut habetur (IV. Reg. X), et David *immutavit faciem suam coram Achis rege Geth*, ut habetur (I. Regum XXI). Ergo non omnis simulatio est peccatum.

3. Præterea, bonum est malo contrarium. Si ergo simulare bonum est malum; ergo simulare malum erit bonum.

4. Præterea (Isa. III, 9), contra quosdam dicitur : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non est semper peccatum.

Sed *contra* est quod (Isa. XVI), super illud : *In tribus annis*, etc. dicit Glossa (ord. Hieron.) : « In comparatione duorum malorum levius est apertè peccare quàm sanctitatem simulare. » Sed apertè peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

CONCLUSIO. — Simulatio omnis peccatum est, cùm sit mendacium, in exteriorum factorum signis consistens.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. CIX, art. 3 ad 3, et quæst. CX, art. 1), ad virtutem veritatis pertinet ut quis talem se exhibeat exteriùs, per signa exteriora, qualis est. Signa autem exteriora non solùm sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quòd aliquis per verba exteriora aliud significet quàm quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam opponitur veritati quòd aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid significet contrarium ejus quod in eo est, quod propriè simulatio dicitur. Unde simulatio propriè est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrùm aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 1, arg. 2). Unde cùm omne mendacium sit peccatum, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3), consequens est etiam quòd omnis simulatio est peccatum (2).

concludendum foret nunquam eorum peccata esse levia, sed semper gravia, quod omnino repugnat.

(1) Simulatio propriè dicta definiri potest : fictio quâ quispiam per aliqua signa factorum vel rerum significat contrarium ejus quod in eo est; ut qui tristis est rebus aut factis exterioribus simulat se gaudentem.

(2) Hic agitur de simulatione propriè dicta,

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De Quæst. evang. quæst. 51, in princ.), « non omne quod fingimus, mendacium est; sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cùm autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendarium, sed aliqua figura veritatis; » et subjungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic ergo Dominus in Evangelio *finxit se longiùs ire*, quia composuit motum suum quasi volentis longiùs ire, ad aliud figuratè significandum, scilicet quòd « ipse ab eorum fide longè erat, » ut Gregorius dicit (hom. XXIII in Evang.); vel, ut Augustinus dicit (Quæst. evangel. quæst. ult. à med.), quia « cùm longiùs recessurus esset ascendendo in cœlum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra. » Abraham etiam figuratè locutus est. Unde Ambrosius (loc. cit. in arg.) dicit de Abraham quòd « prophetavit quod ignorabat; ipse enim solus disponebat redire, immolato filio; sed Dominus per os ejus locutus est quod parabat. » Unde patet quòd neuter simulavit.

Ad *secundum* dicendum, quòd Hieronymus utitur largè nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa (ord. Aug.) exponit in titulo (Psal. XXXIII) : *Benedicam Dominum in omni tempore* (1). Simulationem verò Jehu non est necesse excusari à peccato vel mendacio; quia malus fuit, utpote ab idololatria Jeroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur à Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

Ad *tertium* dicendum, quòd quidam dicunt quòd nullus potest se simulare esse malum : quia per opera bona nullus simulat se malum; si autem opera mala faciat, malus est. Sed hæc ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera, quæ in se non sunt mala, sed habent in se quamdam speciem mali (2); et tamen ipsa simulatio est mala tum ratione mendacii, tum ratione scandali : et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illâ malitiâ quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundùm se mala est, non ratione ejus de quo est, sive sit de bono, sive sit de malo, peccatum est.

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut aliquis verbo mentitur, quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet; ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis prætermittat significare quod est : unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundùm hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem, super verba Isaiæ (cit. in arg.), quòd « secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere, » ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

ARTICULUS II. — UTRUM HYPOCRISIS SIT IDEM QUOD SIMULATIO (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæstiunc. I, et quæst. II ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hypocrisis non sit idem

quia simulatio generaliter pro qualibet fictione accepta non semper est peccatum, ut patet ex respons. seq.

(1) Qui scilicet sic inscribitur : *Psalmus David cùm immutavit vultum suum coram Abimelech* : id autem Augustinus arcanum ac grande mysterium ibidem vocat, ac explicat de Christo sigillatim.

(2) Sive *apparentiam mali* eo sensu quo dixit Apostolus (I. Thess. V, 22): *Ab omni specie mala abstinete vos.*

(3) Hypocrisis definiri potest : vitium illius qui sanctitatem non habet, sed tamen ita se gerit exteriùs ut sanctus habeatur. Ex his patet hypocrisim minùs latè patere quàm simulationem.

quòd simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest etiam esse, si aliquis ostendat exteriùs quæ interiùs agit, secundùm illud (Matth. vi, 2) : *Cùm facis eleemosynam, noli tubâ canere ante te, sicut hypocritæ faciunt.* Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. xxxi, cap. 8, à med.) : « Sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitiâ peccare. » Sed illi qui tenent habitum sanctitatis, et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores, quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quòd hypocrisis.

3. Præterea, hypocrisis in sola intentione consistit : dicit enim Dominus de hypocritis (Matth. xxiii, 5), quòd *omnia opera sua faciunt, ut ab hominibus videantur :* et Gregorius dicit (Moral. lib. xxxi, loc. sup. cit.), quòd « nunquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant. » Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione : unde super illud (Job, xxxvi) : *Simulatores et callidi provocant iram Dei,* dicit Glossa (quid simile habet Greg. Moral. lib. xxvi, cap. 23), quòd « simulator aliud simulat, et aliud agit; castitatem præfert, et lasciviam sequitur : ostentat paupertatem, et marsupium replet. Ergo hypocrisis non est idem quòd simulatio.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etymologiarum lib. x, ad litt. *H*) : « Hypocrita Græco sermone in Latino simulator interpretatur, qui cùm intùs malus sit, ut bonum se palam ostendit : ὑπὸ enim falsum, κρίσις judicium interpretatur (1). »

CONCLUSIO. — Hypocrisis omnis, simulatio est, non omnis autem simulatio hypocrisis, sed ea tantùm, quâ alterius personam quis simulat.

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit ibidem, « nomen hypocritæ tractum est à specie eorum qui in spectaculis contectâ facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, ut ad personæ quam simulant colorem perveniant, modò in specie viri, modò in specie feminæ, ut in ludis populum fallant. » Unde Augustinus dicit (De sermone Domini in monte, lib. ii, cap. 2, parum à princ.), quòd « sicut hypocritæ, simulatores aliarum personarum, agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, verè ipse est, sed simulat eum), sic in Ecclesiis, et in omni vita humana, quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est : simulat enim se justum, non exhibet. » Sic igitur dicendum est quòd hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solùm illa quâ quis simulat personam alterius; sicut cùm peccator simulat personam justi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quærit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem quam non habet. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. xxxi, cap. 8, à med.), quòd « hypocritæ per causas Dei deserviunt intentioni sæculi, quia per ipsa quoque quæ se agere sancta ostendunt, non conversionem quærunt hominum, sed auras favorum; » et ita simulant

(1) Inauspicata explicatio, si notionem græcam spectes; tametsi quoad sensum admitti possit : est enim ὑπὸ idem quòd *sub*, et usurpari pro eo solet quod à realitate degenerat, sicut à veritate vitæ hypocrita.

mendaciter intentionem rectam, quam non habent; quamvis non simulant aliquod rectum opus, quod agunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd habitus sanctitatis (1), putà religionis vel clericatûs, significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cùm quis habitum sanctitatis assumit, intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret ut se justum ostentaret, esset hypocrita et simulator.

Ad *tertium* dicendum, quòd in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt: unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo; exteriora autem vel verba, vel opera, vel quæcumque sensibilia, considerantur in omni simulatione et mendacio, sicut signa.

ARTICULUS III. — UTRUM HYPOCRISIS OPPONATUR VIRTUTI VERITATIS (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæst. II.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hypocrisis non opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim sive hypocrisi est signum et signatum. Sed quantùm ad utrumque non videtur opponi alicui speciali virtuti: hypocrita enim simulat quamcumque virtutem, et etiam per quæcumque virtutis opera, putà per jejunium, orationem et eleemosynam, ut habetur (Matth. VI). Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

2. Præterea, omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere; unde et simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiæ, ut supra habitum est (quæst. LV, art. 4). Ergo hypocrisis, quæ est simulatio, non opponitur veritati, sed magis prudentiæ vel simplicitati.

3. Præterea, species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriæ: unde super illud (Job. XXVII): *Quæ est spes hypocritæ, si avarè rapiat,* etc., dicit Glossa (ord. Gregor. Moral. lib. XVIII, cap. 7, circ. princ.): « Hypocrita, qui latinè dicitur simulator, avarus raptor est; qui dum iniquè agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ. » Cùm ergo avaritia vel inanis gloria non directè opponatur veritati, videtur quòd nec simulatio, sive hypocrisis.

Sed *contra* est quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Mendacium autem directè opponitur veritati. Ergo et simulatio, sive hypocrisis.

CONCLUSIO. — Hypocrisis, cùm simulatio sit, quâ simulat quis se habere personam, quam non habet, veritati per se adversatur, quâ aliquis talem se exteriùs exhibet vitâ ac sermone, qualis est : quanquam per accidens multis aliis virtutibus contraria esse possit.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Metaph. lib. X, text. 13 et 24), « contrarietas est oppositio secundùm formam, » à qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est quòd simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter : uno modo directè, alio modo indirectè. Directa quidem oppositio ejus, sive ejus contrarietas est attendenda secundùm ipsam speciem actûs, quæ accipitur secundùm proprium objectum. Unde cùm hypocrisis sit quædam simulatio, quâ quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est (art. præc.), consequens

(1) Sic habitum religionis concilium Arelatense vocat (extra De regularibus et transeuntibus ad religionem, cap. *Vidua*).

(2) In hoc articulo probat S. Doctor hypocrisim directè et formaliter opponi virtuti veritatis, id est, veracitati; indirectè autem cuicumque virtuti.

est quòd directè opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vitâ et sermone qualis est, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 7). — Indirecta autem oppositio, sive contrarietas hypocrisis potest attendi secundùm quodcumque accidens, putà secundùm aliquem finem remotum, vel secundùm aliquod instrumentum actûs, vel quodcumque aliud hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem, non quidem secundùm existentiam, quasi volens eam habere, sed secundùm apparentiam, quasi volens videri eam habere (1): ex quo non habet quòd opponatur illi virtuti, sed quòd opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta; sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis; unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 3, 4 et 5), prudentiæ directè opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes et non existentes ad propositum consequendum: executio autem astutiæ est propriè per dolum in verbis, per fraudem autem in factis; et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundariò ad nocendum. Unde ad simplicitatem pertinet directè se præservare à deceptione; et secundùm hoc, ut supra dictum est (quæst. CIX, art. 2 ad 4), virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis; sed differt solâ ratione, quia veritas dicitur secundùm quòd signa concordant signatis; simplicitas autem dicitur secundùm quòd non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interiùs, et aliud prætendat exteriùs (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis. Unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quàm sit. Unde quandoque contingit quòd aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratiâ, sed solâ libidine simulandi, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7), et sicut etiam supra de mendacio dictum est (quæst. CX, art. 2).

ARTICULUS IV. — UTRUM HYPOCRISIS SEMPER SIT PECCATUM MORTALE (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæst. III.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus (Isa. XVI, in Glossa ord. in fin. cap.), quòd « in comparatione duorum malorum levius est apertè peccare quàm sanctitatem simulare; » et super illud (Job, I) : *Sicut autem Domino placuit*, etc., Glossa (Aug. sup. illud Psal. LXIII : *Scrutati sunt iniquit.*), dicit quòd « simulata æquitas non est æquitas, sed duplex peccatum; » et super illud (Thren. IV): *Major effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum*, dicit Glossa ordin. : « Scelera animæ planguntur, quæ in hypocrisim labitur, cujus major est iniquitas peccato Sodomorum. » Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moralium lib. XXXI, cap. 8, à med.), quòd hypocritæ ex malitia peccant. Sed hoc est gravissimum, quia pertinet ad

(1) Proinde hypocritam *simulatorem* appellari asserit Gregorius; et ob eamdem causam hypocritas *sepulcris dealbatis* esse similes dicit Christus (Matth. XXIII, 27).

(2) Ex his patet simulationem et duplicitatem similiter tantummodò ratione differre.

(3) Ostendit S. Doctor non omnem hypocrisim esse peccatum mortale; quia sequitur naturam simulationis et mendacii quæ non sunt semper peccata mortalia.

peccatum in Spiritum sanctum. Ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

3. Præterea, nullus meretur iram Dei et exclusionem à Dei visione, nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundùm illud (Job, XXXVI, 13) : *Simulatores et callidi provocant iram Dei;* excluditur etiam hypocrita à visione Dei, secundùm illud (Job, XIII, 16): *Non veniet in conspectu ejus omnis hypocrita.* Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

Sed *contra* est quòd hypocrisis est mendacium operis, cùm sit simulatio quædam. Non autem omne mendacium operis est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

Præterea, intentio hypocritæ est ad hoc quòd videatur bonus. Sed hoc non opponitur charitati. Ergo hypocrisis non est secundùm se peccatum mortale.

Præterea, hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Gregorius dicit (Moral. lib. XXXI, cap. 17 à med.). Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo nec hypocrisis.

CONCLUSIO. — Hypocrisis, quâ quis non curat sanctitatem, sed tantùm sanctus videri, peccatum mortale est; quâ verò aliquis intendit simulare sanctitatem, quamvis sanctus non sit, potest et veniale et mortale peccatum esse, secundum quòd contingit eam adversari, vel non adversari charitati.

Respondeo dicendum quòd in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis et simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille cujus intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solùm sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacra Scriptura; sic manifestum est quòd est peccatum mortale : nullus enim totaliter privatur sanctitate nisi per peccatum mortale.—Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, à qua deficit per peccatum mortale (1); tunc quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est ei peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine : qui si repugnat charitati Dei vel proximi, erit peccatum mortale; putà cùm simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcumque alia temporalia bona, in quibus finem constituit; si verò finis intentus non repugnet charitati, erit peccatum veniale, putà cùm aliquis in ipsa fictione delectatur; de quo dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 7, à med.), quòd « magis videtur vanus quàm malus : » eadem enim ratio est de mendacio et simulatione.—Contingit tamen quandoque quòd aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de salutis necessitate; et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.

Et per hoc patet responsio ad objecta (2).

QUÆSTIO CXII.

DE JACTANTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de jactantia et ironia, quæ sunt partes mendacii, secundùm Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 7). Primò autem circa jactantiam quæruntur duo : 1° Cui virtuti opponatur. — 2° Utrùm sit peccatum mortale.

(1) Non ad hoc referendo intentionem suam, ut negligere velit sanctitatem, sed solùm occultare peccatum per quod priùs habitum violavit, vel ejus proposito sive professioni non respondet.

(2) Addendo tamen quoad locum Job nominatim quòd sit intelligendus de hypocrita quem ad conspectum Dei non perducunt opera quæ per simulationem vel hypocrisim fiunt, sicut in Sententiis loco suprà indicato explicat S. Thomas.

ARTICULUS I. — UTRUM JACTANTIA OPPONATUR VIRTUTI VERITATIS (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd jactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque potest esse jactantia etiam sine mendacio; sicut cùm aliquis suam excellentiam ostentat: dicitur enim (Esther, I, 3) : *Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriæ suæ, ac regni sui, ac magnitudinem, atque jactantiam potentiæ suæ.* Ergo jactantia non opponitur virtuti veritatis.

2. Præterea, jactantia ponitur à Gregorio (Moral. lib. XXIII, cap. 4, à princ.), una de quatuor speciebus superbiæ, « cùm scilicet quis jactat se habere quod non habet; » unde dicitur (Jerem. XLVIII, 29) : *Audivimus superbiam Moab, superbus est valdè, sublimitatem ejus, et arrogantiam, et superbiam, et altitudinem cordis ejus. Ego scio, ait Dominus, jactantiam ejus, et quòd non sit juxta eam virtus ejus.* Et (Moral. lib. XXXI, cap. 7, à med.) Gregorius dicit quòd jactantia oriatur ex inani gloria. Superbia autem et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo jactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

3. Præterea, jactantia ex divitiis causari videtur : unde dicitur (Sap. V, 8) : *Quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit nobis?* Sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiæ, quod opponitur justitiæ vel liberalitati (2). Non ergo jactantia opponitur veritati.

Sed *contra* est quòd Philosophus dicit (Ethic. lib. II et IV, cap. 7), utrobique (3) jactantiam opponi veritati.

CONCLUSIO. — **Jactantia opponitur veritati per modum cujusdam excessûs.**

Respondeo dicendum quòd jactantia propriè importare videtur quòd homo verbis se extollat. Illa enim quæ vult homo longè jactare, in altum elevat. Tunc autem propriè aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter : quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur, quod Apostolus refugiens dicit (II. Cor. XII, 6) : *Parco, ne quis existimet me supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me.* Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundùm rei veritatem. Et quia magis est aliquid judicandum, secundùm quod in se est, quàm secundùm quod est in opinione aliorum, inde est quòd magis propriè dicitur jactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quàm quando effert se supra id quod est in opinione aliorum; quamvis utroque modo jactantia dici possit. Et ideo jactantia propriè dicta opponitur veritati per modum excessûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de jactantia, secundùm quòd excedit opinionem.

Ad *secundum* dicendum, quòd jactantiæ peccatum considerari potest dupliciter : uno modo secundùm speciem actûs, et sic opponitur veritati, ut dictum est (in corp. et qu. CX, art. 2); alio modo secundùm causam suam, ex qua etsi non semper, tamen frequentiùs accidit, et sic procedit quidem ex superbia, sicut ex causa interiùs motiva et impellente; ex hoc enim quòd aliquis interiùs per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quòd exteriùs majora quædam de se jactet, licèt quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad jactantiam procedat, et in hoc delectetur, quia talis est secundùm habitum. Et ideo arrogantia,

(1) Jactantia de qua hìc agitur vitium est quo quispiam exteriùs se offert supra id quod in ipso est.

(2) Justitiæ, si aliena cupit vel usurpat : liberalitati, si propria non largitur cùm opus est.

(3) In Nicol. deest verbum *utrobique*.

per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ; non tamen est idem jactantiæ, sed ut frequentiùs ejus causa (1). Et propter hoc Gregorius jactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit autem jactator plerumque ad hoc quod gloriam consequatur per suam jactantiam, et ideo secundùm Gregorium ex inani gloria oritur secundùm rationem finis.

Ad *tertium* dicendum, quòd opulentia etiam jactantiam causat dupliciter : uno modo occasionaliter, inquantum de divitiis aliquis superbit, unde et signanter (Proverb. VIII) opes dicuntur superbæ; alio modo per modum finis, quia, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 7, à med.), aliqui seipsos jactant non solùm propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possunt, putà quòd sint medici, vel sapientes, vel divini.

ARTICULUS II. — UTRUM JACTANTIA SIT PECCATUM MORTALE (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd jactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim (Proverb. XXVIII, 25) : *Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat.* Sed concitare jurgia est peccatum mortale : detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, ut habetur (Proverb. VI). Ergo jactantia est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod prohibetur in lege Dei, est peccatum mortale. Sed super illud (Eccli. VI) : *Non te extollas in cogitatione animæ tuæ,* dicit Glossa interl. : « Jactantiam et superbiam prohibet. » Ergo jactantia est peccatum mortale.

3. Præterea, jactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel jocosum, quod patet ex fine mendacii, quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7, circa med.), « jactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratiâ, quandoque gratiâ gloriæ vel honoris, quandoque autem gratiâ argenti; » et sic patet quòd neque est mendacium jocosum, neque officiosum. Unde relinquitur quòd semper sit perniciosum. Videtur ergo quòd semper sit peccatum mortale.

Sed *contra* est quòd jactantia oritur ex inani gloria secundùm Gregorium (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.). Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale : quod vitare est valdè perfectorum; dicit enim Gregorius (Moral. lib. VIII, cap. 30, à med.), quòd « valdè est perfectorum sic ex ostenso opere auctoris gloriam quærere, ut de illata laude privata nesciant exultatione gaudere. » Ergo jactantia non semper est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Jactanter quidpiam de se proferre, contra gloriam Dei, et ad proximi contemptum, vel contumeliam, peccatum est mortale : aliàs autem veniale vel mortale, pro suæ causæ gravitate vel levitate.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CX, art. 4), peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Dupliciter ergo jactantia considerari potest : uno modo secundùm se, prout est mendacium quoddam, et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem quando aliquis jactanter de se profert quod est contra gloriam Dei (3), sicut ex persona regis Tyri dicitur (Ezech. XXVIII, 2) : *Elevatum est cor tuum, et dixisti : Deus ego sum :* vel etiam contra charita-

(1) Hinc Philosophus (Eth. lib. IV, cap. 7) arrogantem vocat eum qui de se majora dicit.

(2) In Scripturis non semel vituperatur jactantia : *Disperdat Dominus universa labia dolosa et linguam magniloquam* (Ps. XI) : *Arrogantiam et superbiam et viam pravam et os bilingue detestor* (Prov. VIII) : *Arrogantiam fortium humiliabo* (Is. XIII). Attamen, ut ait S. Doctor, peccatum illud non est semper mortale.

(3) Ut Sennacherib, IV. Reg. XVIII, et Moabitæ (Hier. XLVIII).

tem proximi; sicut cùm aliquis jactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum, sicut habetur (Luc. XVIII) de Pharisæo, qui dicebat : *Non sum sicut cæteri hominum, raptores, injusti, adulteri, velut etiam hic Publicanus.* Quandoque verò est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia jactat quæ neque sunt contra Deum, neque contra proximum. Alio modo potest considerari secundùm suam causam, scilicet superbiam, vel appetitum lucri aut inanis gloriæ : et sic si procedat ex superbia, vel inani gloria, quæ sit peccatum mortale, etiam ipsa jactantia erit peccatum mortale (1) : alioquin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in jactantiam propter appetitum lucri, et hoc videtur jam pertinere ad proximi deceptionem et damnum; et ideo talis jactantia magis est peccatum mortale. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7, à med.), quòd « turpior est qui se jactat causâ lucri, quàm qui se jactat causâ gloriæ vel honoris. » Non tamen semper est peccatum mortale, quia potest esse tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui jactat se ad hoc quòd jurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quòd jactantia est causa jurgiorum non per se, sed per accidens. Unde ex hoc jactantia non est peccatum mortale.

Ad *secundum* dicendum, quòd Glossa illa loquitur de jactantia, secundùm quòd procedit ex superbia prohibita, quæ est peccatum mortale.

Ad *tertium* dicendum, quòd non semper jactantia importat mendacium perniciosum, sed solùm quando est contra charitatem Dei, aut proximi, aut secundùm se, aut secundùm suam causam. Quòd autem aliquis se jactet, quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7, à med.). Unde reducitur ad mendacium jocosum. Nisi fortè hoc divinæ dilectioni præferret, aut propter hoc Dei præcepta contemneret : sic enim esset contra charitatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere, sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cùm aliquis ad hoc se jactat, ut gloriam vel lucrum acquirat; dummodo hoc sit sine damno aliorum, quia hoc jam pertineret ad mendacium perniciosum (2).

QUÆSTIO CXIII.

DE IRONIA (3), IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ironia, circa quam quæruntur duo : 1° Utrùm ironia sit peccatum. — 2° De comparatione ejus ad jactantiam.

ARTICULUS I. — UTRUM IRONIA, PER QUAM ALIQUIS DE SE FINGIT MINORA, SIT PECCATUM.

De his etiam supra, quæst. CX, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 39, quæst. I, art. 2 ad 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ironia per quam aliquis de se fingit minora, non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione, ex qua procedit quòd aliquis de se minora dicat, secundùm illud (Proverb. XXX, 1) : *Visio quam locutus est vir cum quo est*

(1) Ut qui se jactat de divitiis, nobilitate ac scientia ad hoc ut graviter proximis noceat, vel ut officium quo indignus est assequatur.

(2) Peccat quoque graviter qui se jactat de aliquo peccato mortali, sicut illi qui *lætantur cùm malè fecerint, et exultant in rebus pessimis* (Prov. II).

(3) Ironia non sumitur hìc pro locutione figurata quâ irrisoriè aliquid per contrarium dicitur, sed pro simulatione quâ quispiam vel asserit de se aliquid vile quod in seipso non recognoscit, vel negat de se aliquid magnum quod tamen esse in seipso percipit.

Deus, et qui Deo secum morante confortatus, ait : Stultissimus sum virorum; et (Amos VII, 14) dicitur : *Respondit Amos : Non sum propheta.* Ergo ironia, per quam aliquis minora de se dicit, non est peccatum.

2. Præterea, Gregorius dicit in epistola ad Augustinum, Anglorum episcopum (Regist. lib. XII, epist. 31, interrog. 10, circ. med.) : « Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, ubi culpa non est. » Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum.

3. Præterea, fugere superbiam non est peccatum. Sed « aliqui minora de seipsis dicunt, fugientes tumidum, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7). Ergo ironia non est peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in libro De verbis Apostoli (serm. 29, parum ante med.) : « Cùm humilitatis causâ mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficeris. »

CONCLUSIO. — **Ironia, quâ aliquis de se minora dicit mentiendo vel negando quod in se magnum est, peccatum est; non autem ea (*ironia*) quâ minora proferimus, vera tamen, majora occultando.**

Respondeo dicendum quòd hoc quòd aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter : uno modo salvâ veritate, dum scilicet majora quæ sunt in seipsis reticent, quædam verò minora detegunt, et de se proferunt, quæ tamen in se esse recognoscunt, et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam; nec est peccatum secundùm genus suum, nisi per alicujus circumstantiæ corruptionem. Alio modo aliquis dicit minora à veritate declinans, putà cùm asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut cùm negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in seipso esse : et sic pertinet ad ironiam et est semper peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd duplex est sapientia et duplex stultitia : est enim quædam sapientia secundùm Deum, quæ humanam vel mundanam stultitiam habet adjunctam, secundùm illud (I. Cor. III, 18) : *Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo, stultus fiat, ut sit sapiens.* Alia verò est sapientia mundana, quæ, ut ibidem subditur, *stultitia est apud Deum.* Ille ergo qui à Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundùm reputationem humanam, quia scilicet humana contemnit, quæ hominum sapientia quærit : unde et ibidem subditur : *Et sapientia hominum non est mecum :* et postea subdit : *Et novi sanctorum scientiam.*—Vel potest dici *sapientia hominum* quæ humanâ ratione acquiritur; *sapientia* verò *sanctorum* quæ ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum (1) : unde ibidem subdit : *Nec filius prophetæ.*

Ad *secundum* dicendum, quòd ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad justitiæ perfectionem tendat. Et ideo in culpam reputat, non solùm si deficiat à communi justitia, quod verè culpa est; sed etiam si deficiat à justitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est (2). Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit; quod ad ironiæ mendacium pertineret.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo non debet unum peccatum facere, ut aliud vitet; et ideo non debet mentiri qualitercumque, ut vitet su-

(1) Unde juxta editionem LXX interpretum non ait *non sum* quasi ad officium respiciat quod in præsenti à se abdicet; sed *non eram* quasi respiciens ad originem præteritam : quamvis Hieronymus hoc ipsum *humilitatis* dicat esse quòd se prophetam neget.

(2) Insuper qui pii sunt ac timorati, sæpissimè verentur aliquam culpam esse, ubi tamen nulla est; sicut faciebat Job dicens Domino : *Verebar omnia opera mea, sciens quod non parceres delinquenti* (Job, IX).

perbiam. Unde Augustinus dicit (super Joan. tract. 43, inter med. et fin. et habetur cap. *Non ita* 22, quæst. II) : « Non ita caveatur arrogantia, ut veritas relinquatur; » et Gregorius dicit (Moral. lib. XXVI, cap. 3), quòd « incautè sunt humiles qui se mentiendo illaqueant. »

ARTICULUS II. — UTRUM IRONIA SIT MINUS PECCATUM QUAM JACTANTIA.

De his etiam locis sup. art. 1 inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ironia non sit minus peccatum quàm jactantia. Utrumque enim est peccatum, inquantum declinat à veritate, quæ æqualitas est quædam (1). Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit quàm qui diminuit. Ergo ironia non est minus peccatum quàm jactantia.

2. Præterea, secundùm Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 7), ironia quandoque est jactantia. Jactantia autem non est ironia. Ergo ironia non est minus peccatum quàm jactantia.

3. Præterea (Proverb. XXVI, 25), dicitur : *Quando submiserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitiæ sunt in corde illius.* Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7), quòd « irones (2) et minùs dicentes gratiores secundùm mores videntur. »

CONCLUSIO. — Jactantia secundùm se gravior est ironia, quanquam ex animi deteriori dispositione contingat ironiam graviorem esse jactantiâ.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. CX, art. 2 et 4), unum mendacium est gravius altero; quandoque quidem ex materia de qua est; sicut mendacium quod fit in doctrina religionis est gravissimum : quandoque autem ex motivo ad peccandum; sicut mendacium perniciosum est gravius quàm officiosum, vel jocosum. Ironia autem et jactantia circa idem mentiuntur vel verbis, vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personæ; unde quantùm ad hoc æqualia sunt. Sed ut plurimùm jactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel honoris; ironia verò ex hoc quòd fugit, licèt inordinatè, per elationem aliis gravis esse; et secundùm hoc Philosophus dicit (loc. cit.) quòd « jactantia est gravius peccatum quàm ironia. » Contingit tamen quandoque quòd aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, putà ad dolosè decipiendum; et tunc ironia est gravior.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de ironia et jactantia, secundùm quòd mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia ejus; sic enim dictum est, quòd æqualitatem habent (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est excellentia, una quidem in temporalibus rebus, alia verò in spiritualibus. Contingit autem quandoque quòd aliquis per verba exteriora vel signa prætendit quidem defectum in exterioribus rebus, putà per aliquam vestem abjectam, aut per aliquid hujusmodi, et per hoc ipsum intendit ostendere aliquam excellentiam spiritualem; sicut Dominus de quibusdam dicit (Matth. VI, 16), quòd *exterminant facies suas, ut appareant hominibus jejunantes;* unde isti simul incurrunt vitium ironiæ et jactantiæ, tamen secundùm diversa, et propter hoc graviùs peccant. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7),

(1) Sive mediocritas, vel medietas inter arrogantiam et ironiam.

(2) *Irones* porrò juxta græcum εἴρωνες quasi retenta græcâ voce vetus interpres reddit, et ex illo usurpat S. Thomas, quos *dissimulatores* passim reddunt moderni; quamvis juxta Quintiliani notationem non tam significanter dissimulatio exprimat quod apud Græcos εἰρωνεία.

(3) Quia circa eamdem prorsùs materiam versantur; putà circa propriam excellentiam quam unus tegit vel extenuat (scilicet peccans per ironiam), alius autem palam ostentat et adauget (scilicet peccans per jactantiam).

quòd « et superabundantia, et valdè defectus jactantium est. » Propter quod et de Augustino legitur (Possid. in ejus vita, cap. 22) quòd neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abjectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quærunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dicitur (Eccli. xix, 23) : *Est qui nequiter se humiliat, et interiora ejus plena sunt dolo;* et secundùm hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

QUÆSTIO CXIV.

DE AMICITIA QUÆ AFFABILITAS DICITUR (1), IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de amicitia, quæ affabilitas dicitur; et de vitiis oppositis, quæ sunt adulatio et litigium. Circa amicitiam autem seu affabilitatem quæruntur duo : 1° Utrùm sit specialis virtus. — 2° Utrùm sit pars justitiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM AMICITIA SIT SPECIALIS VIRTUS.

De his etiam supra, quæst. xxii, art. 3 ad 7, et Sent. iii, dist. 27, quæst. ii, art. 2 ad 1, et dist. 34, quæst. i, art. 2 corp. et De virt. quæst. iii, art. 5 ad 5, et quæst. ii, art. 2 ad 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 3), quòd « amicitia perfecta est quæ est propter virtutem. » Quælibet autem virtus est amicitiæ causa; quia « bonum omnibus est amabile, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 9). Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 6, ante med.), de tali amico, quòd « non in amando, vel inimicando recipit singula ut oportet. » Sed quòd aliquis signa amicitiæ ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

3. Præterea, virtus « in medietate constituitur, prout sapiens determinabit, » sicut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 6, à med.). Sed (Eccle. vii, 5) dicitur : *Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia;* unde « ad virtuosum pertinet maximè à delectatione sibi cavere, » ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. ult. à med.). Hæc autem amicitia « per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reveretur, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 6, à med.). Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

Sed *contra*, præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed (Eccli. iv, 7) dicitur : *Congregationi pauperum affabilem te facito.* Ergo affabilitas, quæ hìc amicitia dicitur, est quædam specialis virtus.

CONCLUSIO. — Amicitia, seu affabilitas, est quædam specialis virtus, secundùm quam inter se homines bene disponuntur simul conviventes.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. cix, art. 2, et 1 2, qu. lv, art. 3), cùm virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est (qu. cix, art. 2). Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione tam in factis quàm in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundùm quod decet. Et ideo oportet esse quamdam specialem virtutem quæ hanc convenientiam ordinis observet; et hæc vocatur amicitia sive affabilitas.

(1) Amicitia affabilitatis, seu comitas est virtus quâ quispiam convenienter se habet ad alios homines in communi conversatione, tam in dictis quàm in factis; ita scilicet ut neminem verbis et gestis offendat et vicissim ipse aliorum dicta et facta sine offensione admittat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus (lib. Ethic.) de duplici amicitia loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu, quo unus alium diligit, et hæc potest consequi quamcumque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de charitate dicta sunt (quæst. XXIII, art. 1, et art. 3 ad 1, et quæst. XXV et XXVI). Aliam verò amicitiam ponit quæ consistit in solis exterioribus verbis vel factis : quæ quidem non habet perfectam rationem amicitiæ, sed quamdam ejus similitudinem, inquantum scilicet quis decenter habet se ad illos cum quibus conversatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur (Eccli. XIII, 19), quòd *omne animal diligit simile sibi*; et hunc amorem repræsentant signa amicitiæ, quæ quis exterius ostendit in verbis, vel factis, etiam extraneis, vel ignotis. Unde non est ibi simulatio : non enim ostendit eis signa perfectæ amicitiæ, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitiâ juncti.

Ad *tertium* dicendum, quòd cor sapientum dicitur esse ubi tristitia, non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat; dicit enim Apostolus (Rom. XIV, 15): *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundùm charitatem ambulas*; sed ut contristatis consolationem conferat, secundùm illud (Eccli. VII, 38) : *Non desis plorantibus in consolatione, et cum lugentibus ambula.* Cor autem stultorum est ubi lætitia, non quidem ut ipsi alios lætificent, sed ut ipsi aliorum lætitiâ perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam, secundùm illud (Psal. CXXXII, 1): *Ecce quàm bonum et quàm jucundum habitare fratres in unum.* Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit, contristare, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 6). Unde et Apostolus dicit (II Cor. VII, 8) : *Si contristavi vos in epistola, non me pœnitet*; et postea : *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam.* Et ideo his qui sunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire et quodammodo peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur (Eccli. VII, 26) : *Filiæ tibi sunt? Serva corpus illarum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.*

ARTICULUS II. — UTRUM HUJUSMODI AMICITIA SIT PARS JUSTITIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hujusmodi amicitia non sit pars justitiæ. Ad justitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solùm delectabiliter aliis convivere. Ergo hujusmodi virtus non est pars justitiæ.

2. Præterea, secundùm Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 6), hujusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam, quæ est in convictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est (1 2, quæst. LX, art. 5, et quæst. LXI, art. 3). Ergo hæc virtus est magis pars temperantiæ quàm justitiæ.

3. Præterea, æqualia inæqualibus exhibere contra justitiam est, ut supra habitum est (quæst. LIX, art. 1 et 2). Sed sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 6, ante med.), hæc virtus « similiter ad notos et ignotos, et consuetos et inconsuetos operatur ». Ergo hæc virtus non est pars justitiæ, sed magis ei contrariatur.

Sed *contra* est quòd Macrobius (lib. I in Somn. Scip. cap. 8. ante med.) ponit amicitiam partem justitiæ.

CONCLUSIO. — Amicitia, cùm sit ad alterum secundùm aliquam debiti rationem, est pars justitiæ, ei, sicut principali, adjuncta.

Respondeo dicendum quòd hæc virtus est pars justitiæ, inquantum adjungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum justitia in hoc quod ad alterum est, sicut et justitia : deficit autem à ratione justitiæ, quia non habet plenam debiti rationem; prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cujus solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto; sed solùm attendit quoddam debitum honestatis quod magis est ex parte ipsius virtuosi, quàm ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. CIX, art. 3 ad 1), quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione : quia, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 5), « nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum non delectabili. » Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis, ut aliis delectabiliter convivat; nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed hæc virtus consistit circa delectationes in convictu, quæ ex ratione proveniunt, inquantum unus ad alterum decenter se habet; et has delectationes non oportet refrenare tanquam noxias.

Ad *tertium* dicendum, quòd verbum illud Philosophi non est intelligendum quòd aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis; quia, ut ipse ibidem subdit, « non similiter convenit consuetos (1) et extraneos curare, aut contristare; » sed in hoc attenditur similitudo, quòd ad omnes oportet facere quod decet.

QUÆSTIO CXV.

DE ADULATIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictæ virtuti : et primò de adulatione; secundò de litigio. Circa adulationem quæruntur duo : 1° Utrùm adulatio sit peccatum. — 2° Utrùm sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. — UTRUM ADULATIO SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundùm illud (Proverb. ult. 28) : *Surrexerunt filii ejus, et beatissimam prædicaverunt, vir ejus et laudavit eam.* Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundùm illud (I. Cor. x, 33) : *Per omnia omnibus placeo.* Ergo adulatio non est peccatum.

2. Præterea, bono malum est contrarium, et similiter vituperium laudi Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

3. Præterea, adulationi detractio contrariatur : unde Gregorius dicit (Moral. lib. XXII, cap. 5, à med.), quòd remedium contra adulationem est detractio. « Sciendum est, inquit, quòd ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque miro nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari per-

(1) *Intelliguntur* familiares *quorum consuetudine utimur.*

mittimur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet. » Sed detractio est malum, ut supra habitum est (quæst. LXXIII, art. 2 et 3). Ergo adulatio est bonum.

Sed *contra* est quod super illud (Ezech. XIII) : ***Væ qui consuunt pulvillos*** (1) ***sub omni cubito manûs***, dicit Glossa (interl. Greg., Moral. lib. XVIII, cap. 4, ad fin.) : « id est, suavem adulationem. » Ergo adulatio est peccatum.

CONCLUSIO. — Adulatio est peccatum, quo quis supra debitum virtutis modum, verbis, vel factis in communi conversatione, alicujus commodi consequendi intentione, alium delectare studet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 ad 3), amicitia prædicta vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit, tamen ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, et ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat solâ intentione delectandi, vocatur *placidus*, secundùm Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 6, in fin.). Si autem faciat hoc intentione alicujus lucri consequendi, vocatur *blanditor* sive *adulator*. Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd laudare aliquem contingit et bene et malè, prout scilicet debitæ circumstantiæ vel servantur, vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, ut ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad prædictam virtutem amicitiæ. Pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus : quia fortè mala sunt, secundùm illud (Psal. IX, 3) : *Laudatur peccator in desideriis animæ suæ;* vel quia non sunt certa, secundùm illud (Eccli. XXVII, 8) : *Ante sermonem non laudes virum;* et iterùm (Eccli. XI, 2) : *Non laudes virum in specie sua;* vel etiam si timeri possit ne humanâ laude ad inanem gloriam provocetur : unde dicitur (Eccli. XI, 30) : *Ante mortem ne laudes hominem.* Similiter etiam velle placere hominibus propter charitatem nutriendam (2), ut in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quòd autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum, secundùm illud (Psal. LII, 6) : ***Deus dissipabit ossa eorum qui hominibus placent;*** et Apostolus dicit (Gal. I, 10) : ***Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem*** (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitæ circumstantiæ, est vitiosum, et similiter laudare bonum.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet duo vitia esse contraria; et ideo sicut detractio est malum, ita et adulatio, quæ contrariatur ei quantùm ad ea quæ dicuntur, non autem directè quantùm ad finem; quia adu-

(1) Sic ibidem ait Gregorius in hunc textum : *Pulvillus ponitur ut molliùs quiescatur. Quisquis ergo malè agentibus adulatur, pulvillum sub cubito jacentis ponit, ut qui corripi ex culpa debuerat, in ea fultus laudibus molliter quiescat*, etc.

(2) Sic, ut ait Sylvius, velle superiori placere ut obedientiam exerceat ; aut inferioribus ut in officiis contineantur ; aut æqualibus ut mutua secundùm Deum concordia nutriatur virtuosum est.

(3) Nec obstat illud (I. Cor. X, 32) : *Per omnia omnibus placeo* ; quia non ut placeret hominibus recta opera faciebat, sed ut placeret Deo ad cujus amorem corda hominum convertere volebat ; sicut explicat Beda ibi ex Augustino mutuatus.

lator quærit delectationem ejus cui adulatur; detractor autem non quærit ejus contristationem, cùm aliquando occultè detrahat, sed magis quærit ejus infamiam.

ARTICULUS II. — UTRUM ADULATIO SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam De malo, quæst. VII, art. 1 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd adulatio sit peccatum mortale. Quia, secundùm Augustinum (Enchir. cap. 12), « malum dicitur, quia nocet. » Sed adulatio maximè nocet, secundùm illud (Psal. IX, 3): *Quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, et iniquus benedicitur; exacerbavit Dominum peccator*; et ideo Hieronymus dicit (epist. ad Celant. circa med.), quòd « nihil est quod tam facilè corrumpat mentes hominum quàm adulatio; » et super illud (Psal. LXIX): *Convertantur statim erubescentes, qui dicunt mihi euge, euge;* dicit Glossa (ord. Augustini): « Plus nocet lingua adulatoris quàm gladius persecutoris. » Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quicumque verbis nocet, non minùs nocet sibi quàm aliis: unde dicitur (Psal. XXXVI, 15): *Gladius eorum intret in corda ipsorum.* Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter: unde super illud (Psal. CXL, 5): *Oleum peccatoris* (1) *non impinguet caput meum*, dicit Glossa (interl. et ord.): « Falsa laus adulatoris mentes à rigore veritatis emollit ad noxia. » Ergo multò magis adulator in se mortaliter peccat.

3. Præterea, in Decretis scribitur (dist. 46, cap. 3): « Clericus qui adulationibus et proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio. » Sed talis pœna non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

Sed *contra* est quòd Augustinus (serm. De purgat. qui est 41 De sanctis, inter princ. et med.) inter peccata minuta numerat, « si quis cuiquam majori personæ aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit (2). »

CONCLUSIO. — Cuipiam adulari, vel ejus extollendo delicta, vel animo lædendi, vel ruinæ alicujus occasionem præbendo, peccatum mortale est : aliàs verò adulari, vel delectandi causâ, vel commodi alicujus consequendi, veniale est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXII, art. 2), peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem charitati tripliciter : uno modo ratione ipsius materiæ, putà cùm aliquis laudat alicujus peccatum; hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cujus justitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde est peccatum mortale, secundùm illud (Isa. V, 20): *Væ qui dicitis malum bonum.* Alio modo ratione intentionis, putà cùm quis alicui adulatur ad hoc quòd fraudulenter ei noceat vel corporaliter vel spiritualiter; et hoc etiam est peccatum mortale : et de hoc habetur (Proverb. XXVII, 6): *Meliora sunt vulnera diligentis, quàm fraudulenta oscula odientis.* Tertio modo per occasionem, sicut cùm laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet, utrùm sit occasio data, vel accepta, et qualis ruina subsequa-

(1) *Oleum peccatoris est dilectio simulata verborum, quæ adulationibus et blandimentis nostras mentes velut olei pinguedo leniter ingrediens, rigorem veritatis emollit, et ad noxias cogitationes amoris ficti ostentatione perducit* (Cassiodorus in Ps. CXL).

(2) De hoc vitio ita loquitur Scriptura (Ezech. XIII) : *Væ qui consuunt pulvillos sub omni cubito manûs, et faciunt cervicalia sub capite universæ ætatis ad capiendas animas.* Et (Is. III) : *Popule meus, qui te beatum dicunt, ipsi te decipiunt.*

tur (1); sicut potest patere ex his quæ supra de scandalo dicta sunt (quæst. XLIII, art. 3 et 4). Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem. Unde non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicujus. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quàm gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus; non autem nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris occidit effectivè quasi sufficiens causa mortis; nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supra dictis patet (quæst. XLIII, art. 1 ad 3, et 1 2, quæst. LXXIII, art. 8 ad 3, et quæst. LXXX, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi : ille enim plus nocet sibi quàm aliis, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantùm.

Ad *tertium* dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de eo qui proditoriè alteri adulatur, ut eum decipiat (2).

QUÆSTIO CXVI.

DE LITIGIO (3), IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de litigio; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm opponatur virtuti amicitiæ. — 2° De comparatione ejus ad adulationem.

ARTICULUS I. — UTRUM LITIGIUM OPPONATUR VIRTUTI AMICITIÆ SEU AFFABILITATIS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd litigium non opponatur virtuti amicitiæ vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut et contentio. Sed discordia opponitur charitati, sicut dictum est (quæst. XXXVII, art. 1). Ergo et litigium.

2. Præterea (Proverb. XXVI, 21), dicitur : *Homo iracundus incendit litem*. Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo et lis sive litigium.

3. Præterea (Jacobi IV, 1), dicitur : *Unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris?* Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiæ. Ergo videtur quòd litigium non opponatur amicitiæ, sed temperantiæ.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 6) litigium opponit amicitiæ.

CONCLUSIO. — Litigium, quo quis alicui contradicit propter defectum amoris erga dicentis personam, discordiæ species est charitati contraria : at illud, quo aliquis alicui contradicit ad eum potiùs contristandum, quàm ei contradicendum, virtuti affabilitatis et amicitiæ maximè adversatur.

Respondeo dicendum quòd propriè litigium (4) in verbis consistit, cùm scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi : quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amo-

(1) Confer quæ dicta sunt de scandalo (quæst. XLIII, art. 3 et 4).

(2) Hoc enim verba ipsa indicant cùm dicitur *adulationibus* et *proditionibus*, etc.

(3) Per litigium seu morositatem non intelligitur contentio quâ quis aut verbis alterius contradicit, aut lite contra eum contendit; sed quâ difficilem se præbet in convictu et conversatione, nihil curans an alios contristet, vel etiam eos contristare studens ut suis moribus obsequatur.

(4) Tam publicum forense, de quo nunc speciatim quæstio non est, quàm privatum quod vulgò contingere inter aliquos potest, juxta intentum præsens.

ris animos unientis, et hoc videtur ad discordiam pertinere charitati contrariam: quandoque verò contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur : et sic fit litigium (1) quod prædictæ amicitiæ vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 6) quòd illi « qui ad omnia contrariantur, causâ ejus quod est contristare, neque quoscumque curantes, dyscoli et litigiosi vocantur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd contentio magis propriè pertinet ad contradictionem discordiæ; litigium autem ad contradictionem quæ fit intentione contristandi.

Ad *secundum* dicendum, quòd directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundùm causas, cùm contingat unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundùm speciem actûs. Licèt autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri : unde non oportet quòd directè opponatur mansuetudini.

Ad *tertium* dicendum, quòd Jacobus loquitur ibi de concupiscentia, secundùm quòd est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur; prout dicit Glossa (Rom. VII ord. sup. illud : *Concupiscentiam nesciebam*): « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet (2). »

ARTICULUS II. — UTRUM LITIGIUM SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM ADULATIO.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd litigium sit minus peccatum quàm contrarium vitium, scilicet placiditas vel adulatio. Quantò enim aliquod peccatum plus nocet, tantò pejus esse videtur. Sed adulatio plus nocet quàm litigium : dicitur enim (Isa. III, 12): *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant.* Ergo adulatio est gravius peccatum quàm litigium.

2. Præterea, in adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde; litigiosus autem caret dolo, quia manifestè contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 6, parum ante med.). Ergo gravius peccatum est adulatio quàm litigium.

3. Præterea, verecundia est timor de turpi, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. ult.). Sed magis verecundatur homo esse adulator quàm litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quàm adulatio.

Sed *contra* est quòd tantò aliquod peccatum videtur esse gravius, quantò spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur statui spirituali : dicitur enim (I. Timoth. III, 3), quòd *oportet episcopum non litigiosum esse*; et (II. Timoth. II, 24): *Servum Domini non oportet litigare.* Ergo litigium videtur esse gravius peccatum quàm adulatio.

CONCLUSIO. — Litigium est per se et secundùm suam speciem gravius vitium, quàm adulatio : per accidens tamen ad exteriora motiva comparatum, et gravius et levius adulatione esse contingit.

Respondeo dicendum quòd de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter : uno modo considerando speciem utriusque peccati, et secundùm hoc tantò aliquod vitium est gravius, quantò magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitiæ principaliùs tendit ad delectandum quàm ad contristandum ; et ideo litigiosus, qui superabundat in contris-

(1) Litigium sic vocatur quia ille qui suis moribus ita deditus est, sæpe aliorum voluntati se opponit per litem ; aut aliorum contra se lites excitat.

(2) Litigii exemplum videre est (Tob. II, 22, et Job, II, 9).

tando, graviùs peccat quàm placidus vel adulator, qui superabundat in delectando (1). Alio modo possunt considerari secundùm aliqua exteriora motiva (2); et secundùm hoc quandoque adulatio est gravior, putà quando intendit per deceptionem indebitum honorem vel lucrum acquirere; quandoque verò litigium est gravius, putà quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut adulator potest nocere occultè decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifestè impugnando. Gravius autem est, cæteris paribus, manifestè alicui nocere, quasi per violentiam, quàm occultè. Unde rapina est gravius peccatum quàm furtum, ut supra dictum est (quæst. LXVI, art. 9).

Ad *secundum* dicendum, quòd non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione: et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt esse majori contemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo, sunt turpiora, inquantum videntur ex quædam infirmitate procedere, et ex quadam falsitate rationis, cùm tamen peccata manifesta quandoque sint ex majori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens (3), videtur esse turpior; sed litigium, quasi ex majori contemptu procedens, videtur esse gravius.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (in arg.), verecundia respicit turpitudinem peccati: unde non semper magis verecundatur homo de graviori peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quòd magis verecundatur homo de adulatione quàm de litigio, quamvis litigium sit gravius.

QUÆSTIO CXVII.

DE LIBERALITATE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de liberalitate et vitiis oppositis, scilicet avaritia et prodigalitate. Circa liberalitatem autem quæruntur sex: 1° Utrùm liberalitas sit virtus. — 2° Quæ sit materia ejus. — 3° De actu ipsius. — 4° Utrum magis ad eam dare quàm accipere pertineat. — 5° Utrùm liberalitas sit pars justitiæ. — 6° De comparatione ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS I. — UTRUM LIBERALITAS SIT VIRTUS (4).

De his etiam II. Cor. VIII, lect. 1, et Ethic. lib. II, lect. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclinatio autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quàm aliis provideat: cujus contrarium pertinet ad liberalem, quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.), « liberalis non est respicere ad seipsum, ita quòd sibi minora dereinquit. » Ergo liberalitas non est virtus.

2. Præterea, per divitias homo suam vitam sustentat: et ad felicitatem divitiæ organicè deserviunt, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 8 ad fin.). Cùm ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quòd liberalis non sit virtuosus; de quo Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.),

(1) Id est plus æquo delectare conatur eos quibus vult adulari ut placeat; sicut alius plusquam par sit contristat eos vel contristare non veretur cum quibus conversatur.

(2) Nempe secundùm causas finales.

(3) Semper insidiosa, callida, blanda est adulatio, ait Hieronymus, pulchrèque apud philosophos definitur blandus inimicus.

(4) Liberalitatem his verbis definit Billuart: *Virtus moderans amorem divitiarum et reddens hominem facilem et promptum ad eas erogandas, quando recta ratio dictat.*

quòd « non est acceptivus pecuniæ, neque custoditivus, sed emissivus. »

3. Præterea, virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus : multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen aliàs sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 30, circ. princ.), quòd « in Evangelio multas doctrinas accepimus justæ liberalitatis. » Sed in Evangelio non docentur nisi ea quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

CONCLUSIO. — **Liberalitas est virtus, quâ bene utimur omnibus iis externis bonis, quæ nobis ad nostram sustentationem concessa sunt.**

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De lib. arbit. lib. II, cap. 19, à princ.), « bene uti his quibus malè uti possumus pertinet ad virtutem. » Possumus autem bene et malè uti non solùm his quæ intra nos sunt, putà potentiis et passionibus animæ, sed etiam his quæ extra nos sunt, scilicet rebus hujus mundi concessis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideo cùm bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quòd liberalitas sit virtus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Ambrosius (serm. 64 De temp.) et Basilius (serm. sup. illud : *Destruam horrea mea*) dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus à Deo, ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quàm in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi præcipuè subvenire potest : et tamen etiam in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat, quòd omnino se et suos despiciat. Unde Ambrosius dicit (De officiis, lib. I, cap. 30, parum ante med.) : « Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui (2) non despicias, si egere cognoscas. »

Ad *secundum* dicendum, quòd ad liberalem non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur quibus ad felicitatem pervenitur. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.), quòd « liberalis non negligit propria, volens per hoc quibusdam sufficere; » et Ambrosius dicit (De offic. lib. I, loc. sup. cit.), quòd « Dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari; nisi fortè ut Helisæus, qui boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nullâ curâ teneretur domesticâ; » quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infra dicetur (quæst. CLXXXIV et CLXXXVI, art. 3).—Est tamen sciendum quòd hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, inquantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, circa princ.), « illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi; » et similiter quicumque effundit quæ habet, propter quæcumque alia peccata. Unde et Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 30, parum à princ.) : « Si adjuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas : nec illa perfecta est liberalitas, si jactantiæ

(1) Hanc virtutem quidam ex eo nominatam volunt quòd ex libero animo proficiscatur; alii quòd libero homine digna sit, qui velit habere suam animam à pecuniæ affectu liberam.

(2) Alludendo ad illud Isaiæ (cap. LVIII, 7) juxta LXX : *Domesticos seminis tui ne despexeris*, ubi Vulgata legit : *carnem tuam*.

causâ magis quàm misericordiæ largiaris. » Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licèt in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendere, et habitum liberalitatis non habere ; sicut et aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam habitum virtutis habeant, licèt non eodem modo quo virtuosi, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXV, art. 1). Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licèt sint pauperes, esse liberales. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.) : « Secundùm substantiam, id est, facultatem divitiarum, liberalitas dicitur : non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu ; » et Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 30, parum ante med.), quòd « affectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit. »

ARTICULUS II. — UTRUM LIBERALITAS SIT CIRCA PECUNIAS (1).

De his etiam infra, art. 5, et 1 2, quæst. LX, art. 5 corp. et De malo, quæst. XIII, art. 1 corp. et Ethic. lib. IV fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium justitiæ, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 1). Ergo cùm liberalitas sit virtus moralis, videtur quòd sit circa passiones, et non circa pecunias.

2. Præterea, ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus (2). Sed divitiæ naturales sunt veriores quàm divitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt, ut patet per Philosophum (Politic. lib. I, cap. 5, 6). Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

3. Præterea, diversarum virtutum diversæ sunt materiæ, quia habitus distinguuntur secundùm objecta. Sed res exteriores sunt materia justitiæ distributivæ et commutativæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.), quòd « liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias (3). »

CONCLUSIO. — Pecunia liberalitatis propria est materia.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Ethic. lib. IV, ibid.), ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde et alio nomine liberalitas *largitas* nominatur, quia quod largum est, non est retentivum, sed emissivum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis; cùm enim aliquis à se emittit, quodammodo illud à sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab ejus affectu liberum esse ostendit. Ea verò quæ emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur; et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (art. præc. ad 3), liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis (4). Affectus autem dantis disponitur secundùm passiones amoris et concupiscentiæ, et per consequens delectationis et tristitiæ ad ea quæ dantur (5); et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones; sed pecunia exterior est objectum ipsarum passionum.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De disciplina Christi, qui est tract. 1 De diversis, cap. 6 à med.), « totum quidquid ho-

(1) Sub nomine pecuniæ intelligenda sunt quælibet bona corporalia quæ possidentur, tanquam rationem utilis habentia.

(2) Ut inde in alios liberalitatem exerceat.

(3) Medium tenet inter prodigalitatem et avaritiam.

(4) Sive *habitu dantis*, ut ex Aristotele relatum est.

(5) Sic nimirum pleniùs construendo; *secundùm passiones amoris*, etc. *disponitur ad ea quæ dantur.*

mines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur: quia antiqui quæ habebant, in pecoribus habebant. » Et Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, circ. princ.), quòd « pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd justitia constituit æqualitatem in exterioribus rebus; non autem ad eam propriè pertinet moderari interiores passiones : unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter justitiæ.

ARTICULUS III. — UTRUM UTI PECUNIA SIT ACTUS LIBERALITATIS.

De his etiam infra, art. 4, et quodl. V, art. 25 ad 1, et Ethic. lib. IV.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd uti pecuniâ non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecuniâ convenit aliis virtutibus, sicut justitiæ et magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

2. Præterea, ad liberalem non solùm pertinet dare, sed etiam accipere et custodire. Sed acceptio et custodia non videntur ad usum pecuniæ pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis usus pecuniæ.

3. Præterea, usus pecuniæ non solùm consistit in hoc quòd pecunia detur, sed in hoc quòd expendatur (1). Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem; et sic non videtur esse actus liberalitatis : dicit enim Seneca (De benefic. lib. V, cap. 9, parum à princ.) : « Non est liberalis aliquis ex hoc quòd sibi donat. » Ergo non quilibet usus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, à princ.) : « Unoquoque optimè utitur qui habet circa singula virtutem : ergo divitiis utetur optimè qui habet circa pecunias virtutem. » Iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

CONCLUSIO. — Proprius liberalitatis actus, est bonus pecuniarum usus.

Respondeo dicendum quòd species actûs sumitur ex objecto, ut supra habitum est (1 2, quæst. XVIII, art. 2). Objectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quidquid pecuniâ mensurari potest, ut dictum est (art. præc. ad 2). Et quia quælibet virtus convenienter se habet ad suum objectum, consequens est ut cùm liberalitas sit virtus, actus ejus sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata; et ideo actus proprius liberalitatis est pecuniâ vel divitiis uti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis, inquantum hujusmodi (2), eò quòd divitiæ sunt propria materia liberalitatis. Ad justitiam autem pertinet uti divitiis secundùm aliam rationem, scilicet secundùm rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri; ad magnificentiam autem pertinet uti divitiis secundùm quamdam specialem rationem, id est, secundùm quòd assumuntur in alicujus operis magni expletionem. Unde et magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicetur (quæst. CXXXIV).

Ad *secundum* dicendum, quòd ad virtuosum pertinet non solùm convenienter uti suâ materiâ vel instrumento, sed etiam præparare opportunitates ad bene utendum; sicut ad fortitudinem militis pertinet non solùm exercere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium et in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solùm uti pecuniâ, sed etiam eam præparare et conservare ad idoneum usum.

(1) *Detur* scilicet in aliorum utilitatem; *expendatur* in proprium commodum.

(2) Sive quatenùs divitiæ simpliciter sunt; quia usus earum ut sic est expendi, communicari, vel effundi quocumque modo licito et honesto.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (art. præc. ad 1), propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundùm quas homo afficitur circa pecuniam; et ideo ad liberalitatem pertinet præcipuè ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur à quocumque debito (1) usu ejus. Est autem duplex usus pecuniæ : unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere; alius autem, quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatur à convenientibus expensis, neque à convenientibus dationibus. Unde circa dationes et sumptus liberalitas consistit, secundùm Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.) (2). Verbum autem Senecæ est intelligendum de liberalitate, secundùm quòd se habet ad dationes : non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quòd sibi aliquid donat.

ARTICULUS IV. — UTRUM AD LIBERALEM MAXIMÈ PERTINEAT DARE (3).

De his etiam infra, quæst. CXIX, art. 1 ad 2 et 3, et Ethic. lib. IV.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad liberalem non maximè pertineat dare. Liberalitas enim à prudentia dirigitur, sicut et quælibet alia virtus moralis. Sed maximè videtur ad prudentiam pertinere divitias conservare : unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.), quòd « illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberaliùs eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiæ. » Ergo videtur quòd dare non maximè pertineat ad liberalem.

2. Præterea, de hoc quod aliquis maximè intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat (4). Sed liberalis quandoque tristatur de his quæ dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur (Ethic. lib. IV, loc. cit.). Ergo ad liberalem non maximè pertinet dare.

3. Præterea, ad illud implendum quod quis maximè intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed liberalis non est petitivus (5), ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, loc. cit.), cùm per hoc posset sibi præparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quòd non maximè intendat ad dandum.

4. Præterea, magis homo obligatur ad hoc quòd provideat sibi quàm aliis. Sed expendendo aliquid providet sibi; dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quàm dare.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, loc. sup. cit.), quòd « liberalis est superabundare in datione (6). »

CONCLUSIO. — Ad liberalem maximè pertinet dare, cùm hoc perfectius sit, quàm accipere, vel circa seipsum expendere.

Respondeo dicendum quòd proprium est liberalis uti pecuniâ. Usus autem pecuniæ est in emissione ipsius. Nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi quàm usui; custodia verò pecuniæ, inquantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicujus rei quantò fit ad aliquid distantius, tantò à majori virtute procedit, sicut patet in his quæ projiciuntur. Et ideo ex majori virtute procedit quòd

(1) Non eo sensu quo *debitum* cum gratuito pugnat, quia dat liberalis quæ non debet ex justitia et sic dat gratis (quod est liberaliter dare), sed eo sensu quo *debitum* dicitur quidquid fit congruenter.

(2) Magis tamen in ipsa datione consistit, ut præmittit ab initio.

(3) In hoc articulo S. Doctor ostendit maximè proprium liberalitatis actum esse donationem.

(4) Id est, non id facere vel præstare desinit.

(5) Addit tamen Philosophus quòd etsi liberalis non sit proclivis ad petendum, accipit tamen cùm et unde oportet, ut habeat sufficienter quod et aliis dare possit.

(6) Vel quia magis paratus est ad sua danda quàm ad accipiendum aliundè quod ad exercitium suæ liberalitatis ei serviat; vel quia parcè non dat, sed abundanter quantùm potest : utroque enim sensu illud indicat Philosophus.

aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quàm expendendo eam circa seipsum. Proprium est autem virtutis ut præcisè tendat in id quod perfectius est : nam « virtus est perfectio quædam, » ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 17 et 18). Et ideo liberalis maximè laudatur ex datione (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad prudentiam pertinet custodire pecuniam, ne surripiatur aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiæ quàm utiliter eam conservare, sed majoris : quia plura sunt attendenda circa usum pecuniæ, qui assimilatur motui, quàm circa conservationem, quæ assimilatur quieti. Quòd autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberaliùs expendant, quasi existentes inopiæ inexperti, si propter solam hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent virtutem liberalitatis. Sed quandoque hujusmodi inexperientia se habet solùm sicut tollens impedimentum liberalitatis; ita quòd promptiùs liberaliter agant. Timor enim inopiæ ex ejus experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisierunt pecuniam, ne eam consumant liberaliter agendo, et similiter amor quo eam amant, tanquam proprium effectum, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art. et art. præc.), ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecuniâ, et per consequens convenienter dare; quod est quidam pecuniæ usus. Quælibet autem virtus tristatur de contrario sui actûs, et vitat ejus impedimenta. Ei autem quod est convenienter dare, duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid inconvenienter. Unde de utroque tristatur liberalis; sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus : impediretur enim actus ejus, si quibuslibet daret; non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

Ad *tertium* dicendum, quòd dare et accipere se habent, sicut agere et pati. Non est autem idem principium agendi et patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum et multò minùs ad petendum. Unde versus :

Si quis in hoc mundo multis vult gratus haberi,
Det, capiat, quærat plurima, pauca, nihil (2).

Ordinat autem ad dandum aliqua secundùm convenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos sollicitè procurat ut eis liberaliter utatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd ad expendendum in seipsum natura inclinat : unde hoc quòd pecuniam quis profundat in alios pertinet propriè ad virtutem.

ARTICULUS V. — UTRUM LIBERALITAS SIT PARS JUSTITIÆ.

De his etiam supra, quæst. LVIII, art. 12 ad 1, et quæst. præc. art. 2 ad 3, et art. 3 ad 2, et infra, quæst. CLVII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 27, quæst. II, art. 4, quæst. II, et De malo, quæst. XIII, art. 1 corp. fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd liberalitas non sit pars justitiæ. Justitia enim respicit debitum. Sed quantò est aliquid magis debitum, tantò minùs liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars justitiæ, sed ei repugnat.

(1) Ex his patet quatuor actus in liberalitate distingui posse : acquisitio, custodia, emissio pecuniæ in sui gratiam et emissio in gratiam alterius aut donatio. Duo priores actus materiam disponunt, duo posteriores eâ utuntur, sed ultimus est præcipuus.

(2) Sic construe : *Det plurima, capiat pauca, quærat nihil*, id est, *nihil petat.*

2. Præterea, justitia est circa operationes, ut supra habitum est (quæst. VIII, art. 9, et 1 2, quæst. LX, art. 2 et 3). Sed liberalitas est præcipuè circa amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quàm ad justitiam.

3. Præterea, ad liberalitatem pertinet præcipuè convenienter dare (1), ut dictum est (art. præc. ad 2). Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam et misericordiam, quæ pertinent ad charitatem, ut supra dictum est (qu. XXX et XXXI). Ergo liberalitas magis est pars charitatis quàm justitiæ.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (De officiis, lib. I, cap. 28, in princ.) : « Justitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, justitiam scilicet et beneficentiam, quam eamdem liberalitatem et benignitatem vocant. » Ergo (2) liberalitas ad iustitiam pertinet.

CONCLUSIO. — Quanquam liberalitas species justitiæ minimè sit, annectitur tamen ei ut pars, et ut principali, minùs principalis virtus.

Respondeo dicendum quòd liberalitas non est species justitiæ, quia justitia exhibet alteri quod est ejus; sed liberalitas exhibet id quod suum est. Habet tamen quamdam convenientiam cum justitia in duobus : primò quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et justitia; secundò quia est circa res exteriores, sicut et justitia; licèt secundùm aliam rationem, ut dictum est (hìc et art. 2 huj. quæst. ad 3). Et ideo liberalitas à quibusdam ponitur pars justitiæ, sicut virtus annexa ei ut principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit justitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quòd sit alteri obligatus : unde minimum habet de ratione debiti.

Ad *secundum* dicendum, quòd temperantia est circa concupiscentiam corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ et delectatio non est corporalis, sed magis animalis. Unde liberalitas non pertinet propriè ad temperantiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd datio beneficentiæ et misericordiæ procedit ex eo quòd homo est aliqualiter affectus circa eum cui dat; et ideo talis datio pertinet ad charitatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quòd dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit, neque amat : unde non solùm amicis, sed etiam ignotis dat quando oportet. Unde non pertinet ad charitatem, sed magis ad justitiam, quæ est circa res exteriores (3).

ARTICULUS VI. — UTRUM LIBERALITAS SIT MAXIMA VIRTUTUM.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maximè assimilatur Deo, *qui dat omnibus affluenter, et non improperat*, ut dicitur (Jacobi I, 5). Ergo liberalitas est maxima virtutum.

2. Præterea, secundùm Augustinum (De Trinit. lib. VI, cap. 8, parum à princ.), « in his quæ non mole magnâ sunt, idem est esse majus, quod melius. » Sed ratio bonitatis maximè videtur ad liberalitatem pertinere;

(1) Hoc est, non tantùm dare quovis modo, sed ut oportet, cum cæteris etiam requisitis ad bonum actum circumstantiis quæ superiùs ex Philosopho indicatæ sunt.

(2) Minus exacta probatio, ut non sunt semper in ejusmodi argumentis adeo accuratæ, sed præambulæ tantùm ad alias quæ in corpore articuli stabiliuntur firmiores.

(3) Liberalitas differt quoque à magnificentia in eo quòd versetur tantummodò circa mediocres erogationes. Unde magnificentia quodammodo se habet ad liberalitatem ex additione, ut dicetur infra.

quia « bonum diffusivum est, » ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. IV, part. 1, lect. 1); unde et Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 28, circa princ.), quòd « justitia censuram tenet, liberalitas bonitatem. » Ergo liberalitas est maxima virtutum.

3. Præterea, homines honorantur et amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit (De consolat. lib. II, prosâ 5, parum à princ.) : « Largitas maximè claros facit; » et Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.), quòd « inter virtuosos maximè liberales amantur. » Ergo liberalitas est maxima virtutum.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 28, in princ.), quòd « justitia excellentior (1) videtur liberalitate, sed liberalitas gratior. Philosophus etiam dicit (Rhetor. lib. I, cap. 9, non procul à princ.), quòd « fortes et justi maximè honorantur, et post eos liberales. »

CONCLUSIO. — **Quanquam ex consequenti liberalitas aliquam excellentiam habeat, non tamen primò et per se est maxima virtutum; sed ipsi præeminent omnes quæ circa nobilius objectum versantur.**

Respondeo dicendum quòd quælibet virtus tendit in aliquod bonum; unde quantò aliqua virtus in majus bonum tendit, tantò melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter : uno modo primò et per se; alio modo ex consequenti. Primò quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum et usum ; et sic secundùm hoc præfertur liberalitati temperantia, quæ moderatur concupiscentias et delectationes pertinentes ad proprium corpus : et fortitudo et justitia quæ ordinantur quodammodo in bonum commune; una quidem tempore pacis, alia verò tempore belli : et omnibus præferuntur virtutes quæ ordinantur in bonum divinum; nam bonum divinum præeminet cuilibet bono humano; et in bonis humanis bonum publicum præeminet bono privato, in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti; et secundùm hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta : ex hoc enim quòd homo non est amativus pecuniæ, sequitur quòd de facili utatur eâ et ad seipsum, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei ; et secundùm hoc habet quamdam excellentiam ex hoc quòd utilis est ad multa (2). Quia tamen unumquodque magis judicatur secundùm id quod primò et per se competit ei quàm secundùm id quod consequenter se habet; ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd datio divina provenit ex eo quòd amat homines quibus dat, non autem ex eo quòd afficiatur ad ea quæ dat; et ideo magis videtur pertinere ad charitatem, quæ est maxima virtutum, quàm ad liberalitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd quælibet virtus participat rationem boni quantùm ad emissionem proprii actûs : actus autem quarumdam aliarum virtutum meliores sunt pecuniâ, quam emittit liberalis.

Ad *tertium* dicendum, quòd liberales maximè amantur, non quidem amicitiâ honesti, quasi sint meliores, sed amicitiâ utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maximè cupiunt; et etiam propter eamdem causam clari redduntur.

(1) Ita communiùs. Cod. Alcan. cum Ambrosii textu, *excelsior*.

(2) Eo sensu intelligendum quod Hieronymus in Isaiam super illud : *In multitudine viæ tuæ laborasti*, cap. 57 ait : « liberalitas virtus maxima est, et via regia à quâ declinat ad dexteram qui parcus est, et non solùm aliis, sed nec sibi tribuit quod necesse est ; ad sinistram qui comedit substantiam suam. »

QUÆSTIO CXVIII.

DE VITIIS LIBERALITATI OPPOSITIS, ET PRIMO DE AVARITIA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis liberalitati oppositis : et primò de avaritia; secundò de prodigalitate. — Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm avaritia sit peccatum. — 2° Utrùm sit speciale peccatum. — 3° Cui virtuti opponatur. — 4° Utrùm sit peccatum mortale. — 5° Utrùm sit gravissimum peccatorum. — 6° Utrùm sit carnale vel spirituale peccatum. — 7° Utrùm sit vitium capitale. — 8° De filiabus ejus.

ARTICULUS I. — UTRUM AVARITIA SIT PECCATUM (1).

De his etiam infra, quæst. CXIX.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non sit peccatum. Dicitur enim avaritia quasi æris aviditas, quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum : naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subjecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conservatur, unde et substantia hominis dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXXII, art. 4). Sed avaritia non est propriè peccatum contra Deum : non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis quibus homo ordinatur in Deum : neque etiam est peccatum in seipsum, hoc enim propriè pertinet ad gulam et luxuriam, de qua Apostolus dicit (I. Cor. VI, 18) : *Qui fornicatur, in corpus suum peccat;* similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit injuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

3. Præterea, ea quæ naturaliter adveniunt, non sunt peccata. Sed « avaritia naturaliter consequitur senectutem, et quemlibet defectum, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, aliquant. ante fin.). Ergo avaritia non est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Hebr. ult. 5) : *Sint mores sine avaritia, contenti præsentibus.*

CONCLUSIO. — Avaritia peccatum est, quo quis supra debitum modum cupit acquirere, vel retinere divitias.

Respondeo dicendum quòd in quibuscumque bonum consistit in debita mensura : unde necesse est quòd per excessum vel diminutionem illius mensuræ malum proveniat. In omnibus autem quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura : nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina commensuratur sanitati, ut patet per Philosophum (Polit. lib. I, cap. 6, à med.). Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est (quæst. præc. art. 3, et 1 2, quæst. II, art. 1). Unde necesse est quòd bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundùm aliquam mensuram quærit habere exteriores divitias, prout sunt necessariæ ad vitam ejus secundùm suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensuræ consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad rationem avaritiæ ; quæ definitur

(1) Avaritia quæ apud Græcos vocatur φιλαργυρία est amor argenti, et ab Augustino definitur (De civ. lib. XIV, cap. 15) *libido pecuniam habendi.*

esse « immoderatus amor habendi (1). » Unde patet quòd avaritia est peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quæ sunt propter finem : et ideo intantum vitio caret, inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit; et ideo est peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter : uno modo immediatè quantùm ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet; et secundùm hoc est directè peccatum in proximum, quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alter deficiat; quia bona temporalia non possunt simul possideri à multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet, putà quòd immoderatè aliquis divitias amet aut desideret, aut delectetur in eis; et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur ejus affectus, licèt non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia, inquantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad *tertium* dicendum, quòd inclinationes naturales sunt regulandæ secundùm rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo quamvis senes propter naturæ defectum avidiùs exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut et omnis indigens quærit suæ indigentiæ supplementum; non tamen à peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

ARTICULUS II. — UTRUM AVARITIA SIT SPECIALE PECCATUM (2).

De his etiam infra, art. 5 ad 2, et part. I, quæst. LXIII, art. 2 ad 2, et Sent. II, dist. 21, in Expos. litt. fin. et De malo, quæst. VIII, art. 1 ad 1, et quæst. III, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus (De lib. arbitr. lib. III, cap. 17 circa med.) : « Avaritia, quæ græcè φιλαργυρία, *philargyria*, dicitur, non in solo argento, vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderatè cupiuntur, intelligenda est. » Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicujus rei : quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhærere, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXXI, art. 6, arg. 3). Ergo avaritia est generale peccatum.

2. Præterea, secundùm Isidorum (Etymolog. lib. X, ad litt. *A*), « avarus dicitur, quasi avidus æris, » id est, pecuniæ : unde et in Græco avaritia *philargyria* nominatur, id est, *amor argenti*. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est (qu. præc. art. 2 ad 2). Ergo avaritia consistit in appetitu cujuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

3. Præterea, super illud (Rom. VII) : *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc. dicit Glossa (ord. August. lib. De spir. et litt. cap. 4, circa med.) : « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. » Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ : unde dicitur (Exod. XX, 17) : *Non concupisces rem proximi tui*. Ergo concupiscentia avaritiæ est omne malum; et ita avaritia est generale peccatum.

Sed *contra* est quòd (Rom. I, 29) avaritia connumeratur inter alia spe-

(1) Hanc definitionem affert B. Thomas tanquam suo tempore receptam.

(2) De vitio avaritiæ tanquam speciali sermo est (Rom. I, 19; I. Tim. VI, 10; Hebr. XIII, 5).

cialia peccata, ubi dicitur : *Repletos omni iniquitate, malitiâ, fornicatione, avaritiâ*, etc.

CONCLUSIO. — **Avaritia, prout est immoderatus amor habendi pecunias et possessiones, speciale peccatum est : ut verò est inordinatus amor habendi quæcumque, non est speciale peccatum.**

Respondeo dicendum quòd peccata sortiuntur speciem secundùm objecta, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXXII, art. 1). Objectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinatè appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis et boni delectabilis. Divitiæ autem secundùm se habent rationem utilis : eâ enim ratione appetuntur, inquantum in usum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundùm quòd est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecuniæ designantur, ex qua sumitur avaritiæ nomen. — Verùm quia verbum habendi, quod secundùm primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum et alia hujusmodi, ut patet in Prædicamentis (cap. ult. post prædicam.), per consequens et nomen avaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem : sicut Gregorius dicit (in quadam hom. 16 in Evang. (1), inter princ. et med.), quòd « avaritia est non solùm pecuniæ, sed etiam altitudinis, cùm supra debitum modum sublimitas ambitur. » Et secundùm hoc avaritia non est speciale peccatum : et hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta (in arg. 1).

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnes res exteriores, quæ veniunt in usum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, inquantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quædam exteriora bona quæ potest aliquis pecuniâ consequi, sicut voluptates et honores et alia hujusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non propriè dicitur avaritia, secundùm quòd est vitium speciale.

Ad *tertium* dicendum, quòd Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cujuscumque rei. Potest enim intelligi, quòd per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessarum prohibeantur quarumcumque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessas haberi possunt.

ARTICULUS III. — UTRUM AVARITIA OPPONATUR LIBERALITATI.

De his etiam supra, quæst. CXVII, art. 2 corp. et quæst. CXVIII, art. 5 ad 3, et De malo, quæst. XIII, art. 2 ad 10, et Ethic. lib. IV, lect. 4 per tot. et lect. 5 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud (Matth. v) : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, Chrysostomus dicit (homil. XV in Matth., inter princ. et med.), quòd duplex est justitia, una generalis et alia specialis cui opponitur avaritia ; et idem Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 2). Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

2. Præterea, peccatum avaritiæ in hoc consistit quòd homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed hujusmodi mensura statuitur per justitiam. Ergo avaritia directè opponitur justitiæ, et non liberalitati.

3. Præterea, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 7, et lib. IV, cap. 1). Sed avaritia non habet peccatum contrarium et oppositum, ut patet per Philosophum

(1) Nempe super illud (Matth. IV) à Satana tentante Christo dictum cùm ostenderet ei omnia regna mundi : *Hæc omnia tibi dabo si cadens adoraveris me.*

(Ethic. lib. v, implic. cap. 1 et 2). Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

Sed *contra* est quòd sicut dicitur (Eccle. v, 9) : *Avarus non implebitur pecuniâ; et qui amat divitias, fructum non capiet ex eis*. Sed non impleri pecuniâ et inordinatè eas amare, est contrarium liberalitati, quæ in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

CONCLUSIO. — Avaritia, quatenùs indebitam quamdam pecuniarum acceptionem et conservationem importat, justitiæ adversatur : quatenùs verò immoderatio quædam est circa interiores divitiarum affectus, liberalitati opponitur.

Respondeo dicendum quòd avaritia importat immoderantiam quamdam circa divitias dupliciter : uno modo immediatè circa ipsam acceptionem et conservationem divitiarum, inquantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum, aliena surripiendo vel retinendo; et sic opponitur justitiæ, et hoc modo accipitur avaritia (Ezech. xxii, 27), ubi dicitur : *Principes ejus in medio ejus, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem, et avarè sectanda lucra* (1). Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum; putà cùm quis nimis amat vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiamsi nolit rapere aliena; et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur hujusmodi affectiones, ut dictum est (quæst. præc. art. 2 ad 3, et art. 3 ad 3, et art. 6). Et sic accipitur avaritia (II. Cor. ix, 5) : *Præparent repromissam benedictionem hanc paratam esse; sic quasi benedictionem, non tanquàm avaritiam;* Glossa (interl.) : « Scilicet ut doleant pro dato, et parum sit quod dent). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Chrysostomus et Philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta : avaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd justitia propriè statuit mensuram in acceptionibus et conservationibus divitiarum secundùm rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat (3), nec retineat alienum : sed liberalitas constituit mensuram rationis, principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione et conservatione pecuniarum, et emissione earum, secundùm quòd ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundùm regulam rationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd avaritia, secundùm quòd opponitur justitiæ, non habet vitium oppositum : quia avaritia consistit in plus habendo quàm debeat secundùm justitiam; et huic opponitur minùs habere, quod non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sed avaritia, secundùm quòd opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitati oppositum.

ARTICULUS IV. — UTRUM AVARITIA SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam De malo, quæst. xiii, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte, nisi pro peccato mortali (4). Sed propter avaritiam homines digni sunt morte : cùm enim Apostolus (Rom. i, 29) præmisisset : *Repletus omni iniquitate, fornicatione, avaritiâ*, etc., subdit (v, 32) : *Qui talia agunt, digni sunt morte*. Ergo avaritia est peccatum mortale.

(1) Ad eos refert Hieronymus qui non corporum, sed animarum sanguinem fundunt; et illo non contenti : *Qui serviunt altari cum altari participant* (I. Cor. ix). Postquam ad ministerium Dei accesserint, Cresi divitias congregant.

(2) Juxta græcum ἀνελευθερίαν, ut Eth. lib. iv, cap. 1 videre est.

(3) Furto scilicet vel rapinâ; cùm alioquin acceptio alio modo licita esse possit.

(4) Sive mors corporalis intelligatur, sive spiritualis de qua nunc potissimùm agitur.

2. Præterea, minimum in avaritia est quòd aliquis inordinatè retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale; dicit enim Basilius (in serm. sup. illud : *Destruam horrea mea*, vers. fin.) : « Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam conservas; indigentis argentum, quod possides : quocirca tot injuriaris, quot exhibere valeres. » Sed injuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multò magis omnis avaritia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus excæcatur spirituali cæcitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiæ. Sed, secundùm Chrysostomum (alium auctorem implic. hom. xv in Op. imperf. vers. fin.), « tenebra animæ est pecuniarum cupido. » Ergo avaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod (I. Corinth. III) super illud, *Si quis ædificaverit super hoc fundamentum*, etc., dicit Glossa (August. lib. De fide et oper., cap. 16, ante med.), quòd « lignum, fœnum et stipulam superædificat ille qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo, » quod pertinet ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fœnum et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter : de eo enim dicitur quòd *salvus erit sic quasi per ignem*. Ergo avaritia quandoque est veniale peccatum.

CONCLUSIO. — Avaritia, quæ justitiæ adversatur, peccatum mortale est, nisi imperfectio actûs adsit; quæ verò liberalitati contraria est, nisi charitati adversetur, semper veniale est peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art præc.), avaritia dupliciter dicitur. Uno modo secundùm quòd opponitur justitiæ; et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale; sic enim ad avaritiam pertinet quòd aliquis injustè accipiat vel retineat res alienas; quod pertinet ad rapinam vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, ut supra habitum est (quæst. LXVI, art. 6 et 8). Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actûs (1), sicut supra dictum est (quæst. LXVI, art. 6 ad 3), cùm de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia, secundùm quòd opponitur liberalitati; et secundùm hoc importat inordinatum amorem divitiarum. Si ergo intantum amor divitiarum crescat quòd præferatur charitati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale (2). Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, ut scilicet homo quamvis superfluè divitias amet, non tamen præferat earum amorem amori divino, ut si propter divitias non velit aliquid facere contra Deum et proximum; sic avaritia est peccatum veniale (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundùm illam rationem quâ est peccatum mortale

Ad *secundum* dicendum, quòd Basilius loquitur de illo casu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd cupido divitiarum obtenebrat animam propriè, quando excludit lumen charitatis, præferendo amorem divitiarum amori divino.

(1) Actus est imperfectus ex defectu sive materiæ sive consensûs; ad peccatum enim mortale requiruntur semper materia gravis plenusque consensus.

(2) Hinc Scriptura non semel recenset avaritiam sive prioris sive posterioris modi inter peccata mortalia. *Qui talia agunt*, ait Apostolus, *digni sunt morte* (Rom. I); *Omnis fornicator aut immundus aut avarus... non habet hæreditatem in regno Christi et Dei*.

(3) Sicut explicat ipse S. Augustinus in libro *De fide et operibus*, cap. XVI

ARTICULUS V. — UTRUM AVARITIA SIT MAXIMUM PECCATORUM.

De his etiam Psal. XXI, com. 5 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim (Eccle. X, 9) : *Avaro nihil est scelestius;* et postea subditur : *Nihil est iniquius quàm amare pecuniam : hic enim et animam suam venalem habet.* Et Tullius dicit (De officiis, lib. I, in tit. *Vera magnanimitas in duobus potissimùm sita*) : « Nihil est tam angusti animi tamque parvi, quàm amare pecuniam; » sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum est gravius, quantò magis charitati contrariatur. Sed avaritia maximè contrariatur charitati : dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, à princ.), quòd « venenum charitatis est cupiditas. » Ergo avaritia est maximum peccatorum.

3. Præterea, ad gravitatem peccati pertinet quòd sit incurabile : unde et peccatum in Spiritum sanctum dicitur gravissimum, quia est irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile : unde dicit Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 1, à med.), quòd « senectus et omnis impotentia illiberales facit.» Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

4. Præterea, Apostolus dicit (Ephes. V, 5), quòd *avaritia est idolorum servitus*. Sed idololatria computatur inter gravissima peccata. Ergo et avaritia.

Sed *contra* est quòd adulterium est gravius peccatum quàm furtum, ut habetur(1) (Proverb. VI). Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

CONCLUSIO. — Avaritia non est simpliciter maximum peccatorum, quanquam magnam habeat deformitatem.

Respondeo dicendum quòd omne peccatum ex hoc ipso quòd est malum, consistit in quadam corruptione, sive privatione alicujus boni; inquantum autem est voluntarium consistit in appetitu alicujus boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi : uno modo ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur, quod quantò majus est, tantò peccatum gravius est; et secundùm hoc peccatum quod est contra Deum, est gravissimum : et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis; sub quo est peccatum quod est contra res exteriores, quæ sunt ad usum hominis deputatæ; quod videtur ad avaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinatè subditur appetitus humanus; quod quantò minus est, tantò peccatum est deformius : turpius est enim subesse inferiori bono quàm superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona; est enim minus quàm bonum corporis (2), quod etiam minus est quàm bonum animæ, quod exceditur à bono divino. Et secundùm hoc, peccatum avaritiæ, quo appetitus humanus subjicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem majorem. Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile materialiter, magis est judicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quàm ex parte boni cui subjicitur appetitus. Et ideo dicendum est quòd avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de avaritia

(1) Ubi dicitur (v. 30 et seq.) : *Non grandis est culpa, cùm quis furatus fuerit; furatur enim ut esurientem impleat animam... qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam.*

(2) Respectu cujus *bonum exterius* dicitur illud quod ipsâ rerum possessione constat; quia est extrinsecum ipsi corpori vel illius perfectioni naturali et multò magis essentiæ; ut agri, vestes et similia.

ex parte boni cui subditur appetitus. Unde et (Eccli. x, 10) pro ratione subditur quòd avarus *suam animam habet venalem*, quia videlicet animam suam, id est vitam suam exponit periculis pro pecunia : et ideo subdit : *Quoniam in vita sua projecit*, id est, contempsit *intima sua*, ut scilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit hoc esse *angusti animi*, ut scilicet velit pecuniæ subjici (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cujuscumque temporalis boni, non secundùm quòd accipitur specialiter pro avaritia; cupiditas enim cujuscumque temporalis boni est venenum charitatis, inquantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quòd inhæret bono temporali.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliter est insanabile peccatum in Spiritum sanctum, et aliter avaritia : nam peccatum in Spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptûs; putà quia homo contemnit vel misericordiam, vel justitiam divinam, aut aliquid horum per quæ hominis peccata sanantur; et ideo talis insanabilitas pertinet ad majorem gravitatem peccati. Avaritia verò habet insanabilitatem ex parte defectûs humani in quem scilicet semper procedit humana natura; quia quo aliquis est magis deficiens, eò magis indiget adminiculo exteriorum rerum, et ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodo esse periculosius (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd avaritia comparatur idololatriæ per quamdam similitudinem, quam habet ad ipsam, quia sicut idololatria subjicit se creaturæ exteriori, ita etiam avarus, non tamen eodem modo; sed idololatria quidem subjicit se creaturæ exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem subjicit se creaturæ exteriori immoderatè eam concupiscendo ad usum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quòd avaritia habeat tantam gravitatem, quantam habet idololatria.

ARTICULUS VI. — UTRUM AVARITIA SIT PECCATUM SPIRITUALE (3).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non sit peccatum spirituale. Peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiæ sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiæ. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Præterea, peccatum spirituale contra carnale dividitur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale : sequitur enim corruptionem carnis, ut patet in senibus, qui propter naturæ carnalis defectum in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

3. Præterea, peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundùm illud Apostoli (I. Corinth. vi, 18) : *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*. Sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat; unde et Chrysostomus (Marc. v) comparat avarum dæmoniaco, qui in corpore vexatur (hom. xxix in Matth. à med.). Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.) computat avaritiam cum vitiis spiritualibus.

(1) Hinc dicit Apostolus (I. Tim. vi) : *Qui volunt divites fieri incidunt in tentationem et laqueum diaboli, et desideria multa inutilia et nociva quæ mergunt homines in interitum et perditionem. Radix omnium malorum est cupiditas.*

(2) Hoc vitium difficillimè curatur, tum quia latenter irrepit sub prætextu providentiæ in futurum, ita ut pauci suum morbum cognoscant, tanquam phrenetici; tum quia sæpissimè virtutis nomine blanditur et naturæ ipsi satis est consentaneum.

(3) Cf. quæ jam dicta sunt de peccatis spiritualibus et carnalibus et de eorum distinctione. (1 2, quæst. LXXII, art. 2).

CONCLUSIO. — Avaritia, cùm in spirituali divitiarum perficiatur delectatione, ipsa quoque vitium spirituale necessariò est.

Respondeo dicendum quòd peccata præcipuè in affectu consistunt : omnes autem affectiones animæ, sive passiones, terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 5, circa princ.). Delectationum autem quædam sunt carnales, et quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum, et venereorum; delectationes verò spirituales dicuntur quæ complentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus; illa verò dicuntur spiritualia quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione. Et hujusmodi est avaritia : delectatur enim avarus in hoc quòd considerat se possessorem divitiarum. Et ideo avaritia est peccatum spirituale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd avaritia circa corporale objectum non quærit delectationem corporalem, sed solùm animalem (1), prout scilicet homo in hoc delectatur quòd divitias possideat : et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen objecti medium est inter peccata purè spiritualia, quæ quærunt delectationem spiritualem circa objecta spiritualia (sicut superbia est circa excellentiam), et vitia purè carnalia, quæ quærunt delectationem purè corporalem circa objectum corporale.

Ad *secundum* dicendum, quòd motus recipit speciem secundùm terminum *ad quem*, non autem secundùm terminum *à quo;* et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quòd tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quòd procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad *tertium* dicendum, quòd Chrysostomus comparat avarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne, sicut dæmoniacus, sed per oppositum : quia sicut dæmoniacus ille de quo legitur (Marc. v) se denudabat; ita avarus se superfluis divitiis onerat.

ARTICULUS VII. — UTRUM AVARITIA SIT VITIUM CAPITALE (2).

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 3, et De malo, quæst. VIII, art. 1 corp. et quæst. XIII, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, sicut supra dictum est (3) (1 2, quæst. LXXXIV, art. 3 et 4), illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiæ : quia divitiæ non habent rationem finis, sed magis rationem ejus quod est ad finem, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 5, circa fin.). Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. XV, cap. 14, in princ.), quòd « avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria æstimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. » Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quàm ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

(1) *Animalem.* Hanc vocem usurpat S. Doctor quia delectationes avaritiæ medium tenent inter delectationes spirituales et delectationes corporales. Vox *animalis* ex *anima* sumitur et primam illius significationem hic retinet.

(2) In hoc articulo docet S. Doctor avaritiam esse vitium capitale; quia ex illa tanquam ex capite vel fonte multa alia vitia oriuntur.

(3) Nempe ubi vitia capitalia ex professo ponuntur ac eorum numerus explicatur.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moralium lib. XXXI, cap. 17, à med.) ponit avaritiam inter vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Cùm in pecuniarum cupidine, unde multa dimanant vitia, avaritia consistat, vitium capitale eam esse consequitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (in arg. 2 huj. art.), vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundùm rationem finis; qui cùm sit multùm appetibilis, propter ejus appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona, vel mala. Finis autem maximè appetibilis est beatitudo, vel felicitas, qui est ultimus finis humanæ vitæ, ut supra habitum est (1 2, quæst. I, art. 4, 7 et 8). Et ideo quantò aliquid magis participat conditiones felicitatis, tantò magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens; alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maximè repromittunt divitiæ, ut Boetius dicit (De consol. lib. III, prosâ 3, circa med.). Cujus ratio est, quia, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 5), « denario utimur quasi fideijussore ad dominia habenda; » et (Eccle. X, 16) dicitur quòd *pecuniæ obediunt omnia*. Et ideo avaritia, quæ consistit in appetitu pecuniæ, est vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus perficitur secundùm rationem; vitium autem perficitur secundùm inclinationem appetitûs sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio et appetitus sensitivus: et ideo non oportet quòd principale vitium opponatur principali virtuti. Unde, licèt liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis, avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quæ habet quamdam principalitatem inter bona sensibilia (1), ratione jam dictâ (in corp. art.). Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, à med.), quòd « prodigus magis dicitur vanus quàm malus (2). »

Ad *secundum* dicendum, quòd pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem; inquantum tamen utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet quodammodo virtute omnia, et ideo habet quamdam similitudinem felicitatis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet vitium capitale interdum à quibusdam aliis oriri, ut dictum est (quæst. XXXVI, art. 4 ad 1, et 1 2, quæst. LXXXIV, art. 4), dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

ARTICULUS VIII. — UTRUM PRODITIO, FRAUS, FALLACIA, PERJURIA, INQUIETUDO, VIOLENTIA, ET CONTRA MISERICORDIAM OBDURATIO, SINT AVARITIÆ FILIÆ.

De his etiam supra, quæst. LV, art. 1, et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 5, et De malo, quæst. VIII, art. 1 corp. et quæst. XIII, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint avaritiæ filiæ, quæ dicuntur, scilicet proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia et contra misericordiam obduratio. Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.). Proditio autem, fraus, et fallacia opponuntur prudentiæ, perjuria religioni, inquietudo spei, vel charitati, quæ quiescit in amato, violentia opponitur justitiæ, obduratio misericordiæ. Ergo hujusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

2. Præterea, proditio, dolus et fallacia ad idem pertinere videntur, sci-

(1) Nam propter pecuniam (quæ est objectum avaritiæ) sive acquirendam sive retinendam multa peccata committuntur.

(2) Sive non tam improbus quàm stolidus, ut in textu ipso videre est.

licet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tanquam diversæ filiæ avaritiæ.

3. Præterea, Isidorus (comment. in Deut. cap. 16, circa med.) ponit novem filias, quæ sunt mendacium, fraus, furtum, perjurium, et turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas. Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

4. Præterea, Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 1, à med.) ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam nominat « illiberalitatem, videlicet parcos, tenaces, cumini sectores (1), cimbices, illiberales operationes operantes, et de meretricio pastos, et usurarios, aleatores, et mortuorum spoliatores, et latrones. » Ergo videtur quòd prædicta enumeratio sit insufficiens.

5. Præterea, tyranni maximè violentias subditis inferunt. Dicit autem Philosophus ibidem, quòd « tyrannos civitates desolantes, et sacra prædantes non dicimus illiberales, » id est, avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiæ.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.) assignat avaritiæ filias priùs enumeratas.

CONCLUSIO.—Proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentiæ, et contra misericordiam obduratio, avaritiæ filiæ sunt, ex ipsa, secundùm rationem finis orientes.

Respondeo dicendum quòd filiæ avaritiæ dicuntur vitia quæ ex ipsa oriuntur, et præcipuè secundùm appetitum finis. Quia verò avaritia est superfluus amor habendi divitias, in duobus excedit; primò enim superabundant in retinendo, et ex hac parte oritur ex avaritia *obduratio contra misericordiam*, quia scilicet cor ejus misericordiâ non emollitur, ut de divitiis subveniat miseris. Secundò ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo, et secundùm hoc avaritia potest considerari dupliciter : uno modo secundùm quòd est in affectu; et sic ex avaritia oritur *inquietudo*, inquantum ingerit homini sollicitudinem et curas superfluas; *avarus* enim *non implebitur pecuniâ*, ut dicitur (Eccle. v, 9). Alio modo potest considerari in effectu : et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad *violentias;* quandoque autem dolo, qui quidem, si fiat in verbo, *fallacia* erit quantùm ad simplex verbum, *perjurium*, si addatur confirmatio juramenti : si autem dolus committitur opere, sic quantùm ad res erit *fraus*, quantùm autem ad personas erit *proditio*, ut patet de Juda, qui ex avaritia prodidit Christum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non oportet filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere : quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis (2) : aliud est enim peccatum habere filias, et peccatum habere species.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa tria distinguuntur, sicut dictum est (in corp. art.).

(1) Cod. Alcan., *chiminibiles*, sicut et in solutione. Edit. Rom., *chimibiles, liberales* (illiberales) *operationes operantes*, etc. Græcè κυμινοπρίστης, nempe tenuissimi cujusdam graminis, quod latinè *cuminum* et *cominum* dici solet. Eodem sensu explicantur *cimbices*, juxta græcum κιμβίκες, hoc est homines impendio parci ac sordidi. Est convicium in eos qui ob parcimoniam malè audiunt. Hinc Plutarchus, Convivalium quæstionum decade secundâ, loquens de iis dicteriis quæ citra dolorem dici possunt : *velut*, inquit, *si quis hominem splendidum ac benignum, cimbicon appellet* aut *cuminum.* Est autem κίμβικον græcis *apicula* seu *parcimonia* : κύμβον verò dicitur fundum ollæ fictilis; βέμβιξ trochus quo ludunt pueri, ut indicat Julius Pollux.

(2) V. g. aliquis potest furtum aut homicidium committere ad adulterandum, quamvis furtum et homicidium sint peccata specie differentia. Non igitur necessarium est quòd omnia peccata quæ ex avaritia oriuntur sint liberalitati opposita.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa novem reducuntur ad septem prædicta : nam mendacium et falsum testimonium continentur sub fallacia : falsum enim testimonium est quædam specificatio mendacii; sicut et furtum est quædam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur : appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem : rapacitas autem continetur sub violentia, cùm sit species ejus; inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad *quartum* dicendum, quòd illa quæ ponit Aristoteles, sunt illiberalitatis vel avaritiæ species magis quàm filiæ. Potest enim aliquis dici illiberalis vel avarus ex eo quòd deficit in dando; et si quidem parum det, vocatur *parcus;* si autem nihil, *tenax;* si autem cum magna difficultate det, vocatur *cuminibilis*, quasi *cumini venditor,* quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus, quia excedit in accipiendo, et hoc dupliciter : uno modo quia turpiter lucratur vel vilia et servilia opera exercendo per illiberales operationes; vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio vel de aliquo hujusmodi; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurarii; vel quia lucratur parva cum magno labore. Alio modo quia injustè lucratur, vel vivis vim inferendo, sicut latrones, vel mortuos spoliando, vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad *quintum* dicendum, quòd sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas. Unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed injusti.

QUÆSTIO CXIX.

DE PRODIGALITATE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de prodigalitate; et circa hoc quæruntur tria: 1° Utrum prodigalitas avaritiæ opponatur. — 2° Utrùm prodigalitas sit peccatum. — 3° Utrùm sit gravius peccatum quàm avaritia.

ARTICULUS I. — UTRUM PRODIGALITAS OPPONATUR AVARITIÆ.

De his etiam supra, quæst. CXVIII, art. 3 ad 3, et infra, art. 2, et 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prodigalitas non opponatur avaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi et avari. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiæ.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed avaritia, secundùm quòd opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam, quibus homo afficitur ad pecuniam; prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones : non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud hujusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiæ.

3. Præterea, peccatum principaliter recipit speciem à fine, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXII, art. 3). Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat, et præcipuè propter voluptates; unde (Luc. XV, 13) dicitur de filio prodigo quòd *dissipavit substantiam suam luxuriosè vivendo.* Ergo videtur quòd prodigalitas magis opponatur temperantiæ et insensibilitati quàm avaritiæ et liberalitati.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. IV, cap. 1, a med.) ponit prodigalitatem oppositam liberalitati et illiberalitati, quam nunc avaritiam dicimus.

CONCLUSIO. — Prodigalitas tam secundùm excessum in dando, quàm secundùm defectum in retinendo et acquirendo, est avaritiæ opposita.

Respondeo dicendum quòd in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem et ad virtutem secundùm superabundantiam et defectum. Differunt autem avaritia et prodigalitas secundùm superabundantiam et defectum diversimodè. Nam in affectione divitiarum avarus superabundat, plus debito eas diligens; prodigus autem deficit, minùs debito earum sollicitudinem gerens (1). Circa exteriora verò ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo: ad avaritiam autem pertinet è contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo et retinendo (2). Unde patet quòd prodigalitas avaritiæ opponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet eidem inesse opposita secundùm diversa. Ab illo enim aliquid magis denominatur quod inest principaliùs. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio et retentio ordinantur; ita etiam avaritia et prodigalitas præcipuè attenduntur secundùm dationem. Unde ille qui superabundat in dando, vocatur *prodigus;* qui autem deficit in dando, vocatur *avarus.* Contingit autem quandoque quòd aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, à med.). Similiter etiam contingit quòd aliquis excedat in dando, et ex hoc est prodigus; et simul cùm hoc excedat in accipiendo, vel ex quadam necessitate: quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, unde cogitur indebitè acquirere, quod pertinet ad avaritiam; vel etiam propter animi inordinationem: dum enim non dat propter bonum, quasi contemptâ virtute, non curat undecumque et qualitercumque accipiat; et sic non secundùm idem est prodigus et avarus.

Ad *secundum* dicendum, quòd prodigalitas attenditur circa passiones pecuniæ, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad *tertium* dicendum, quòd prodigi non semper abundant in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia; sed quandoque quidem ex eo quod taliter sunt dispositi ut divitias non curent, quandoque autem propter aliquid aliud (3). Et frequentiùs tamen ad intemperantias declinant; tum quia ex quo superfluè expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis; tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum, quærunt sibi corporales delectationes. Et inde est quòd Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 1, à med.) dicit quòd « multi prodigorum fiunt intemperati. »

ARTICULUS II. — UTRUM PRODIGALITAS SIT PECCATUM.

De his etiam infra, art. 3 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apostolus (I. Tim. ult. 10): *Radix omnium malorum est cupiditas* (4). Sed non est radix prodigalitatis quæ ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Præterea, Apostolus (I. Tim. ult. 17) dicit: *Divitibus hujus sæcul præcipe. . . . . facilè tribuere, communicare.* Sed hoc maximè faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

3. Præterea, ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione et de-

(1) Quod est quodammodò minùs affici erga illas, aut minùs eas diligere; cùm affectio sollicitum faciat.

(2) Id est, majori quàm deceat aviditate, curâ, studio et affectu, vel comparare divitias vel conservare.

(5) Nempe ad ostentationem ut sibi quidquid luxùs eis placuerit superbè præbeant.

(4) Non cupiditas tantùm generatim ac sim pliciter dicta, sed ex græco φιλαργυρία, *cupiditas argenti*, sive *avaritia* (vers. 10).

ficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maximè convenit viris perfectis implentibus quod Dominus dicit (Matth. vi, 34) : *Nolite solliciti esse in crastinum;* et (Matth. xix, 21) : *Vende omnia quæ habes, et da pauperibus.* Ergo prodigalitas non est peccatum.

Sed *contra* est quòd filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate (1).

CONCLUSIO. — Cùm virtuti liberalitatis prodigalitas adversetur, ipsa est necessariò peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), prodigalitas opponitur avaritiæ secundùm oppositionem superabundantiæ et defectûs. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum et peccatum, quod corrumpit bonum virtutis. Unde relinquitur quòd prodigalitas sit peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. Alii verò dicunt quòd loquitur de cupiditate generali respectu cujuscumque boni; et sic manifestum est quòd etiam prodigalitas ex cupiditate oritur : prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinatè, vel placere aliis, vel saltem satisfacere suæ voluntati in dando. Sed, si quis rectè consideret, Apostolus loquitur ibi ad litteram de cupiditate divitiarum; nam supra præmiserat (2): *Qui volunt divites fieri*, etc. Et sic dicitur esse avaritia *radix omnium malorum*, non quia omnia mala semper ex avaritia oriantur, sed quia nullum malum est quod non interdum oriatur ex avaritia. Unde et prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur; sicut cùm aliquis prodigè multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, à quibus divitias accipiat.

Ad *secundum* dicendum, quòd Apostolus monet divites ut facilè tribuant et communicent sua, secundùm quòd oportet; quod non faciunt prodigi: quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 1, post med.), « dationes eorum non sunt bonæ, neque boni gratiâ, neque secundùm quòd oportet; sed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus; bonis autem nihil dant. »

Ad *tertium* dicendum, quòd superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundùm quantitatem dati, sed magis inquantum excedit id quod fieri oportet. Unde quandoque liberalis majora dat quàm prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quòd illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, et ab animo suo omnem temporalium sollicitudinem removent, non sunt prodigi, sed perfectè liberales.

ARTICULUS III. — UTRUM PRODIGALITAS SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM AVARITIA.

De his etiam supra, quæst. cvii, art. 2 corp. et quæst. cxviii, art. 5 ad 3, et De malo, quæst. xiii, art. 2 ad 10, et Ethic. lib. iv, lect. 4, per tot., et lect. 5 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prodigalitas sit gravius peccatum quàm avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat; per prodigalitatem autem quis sibi ipsi nocet : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 1, circa princ.), quòd « corruptio divitiarum, per quas homo vivit, est quædam ipsius esse (3) perditio. » Graviùs autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundùm illud (Eccli. xiv, 5) :

(1) Luc. xvi quippe quòd substantiam suam sive opes ac facultates suas luxuriosè vivendo dissipârit.

(2) Sed etsi tam expressè non præmisisset, sufficiebat sola græca vox paulò ante notata quæ *argenti cupiditatem* significat.

(3) Juxta græcum τοῦ εἶναι, ut habetur cap. 1, paulò post principium, ubi additur quòd sit et substantiæ vel essentiæ corruptio (οὐσίας φθορά).

Qui sibi nequam est, cui bonus erit? Ergo prodigalitas est gravius peccatum quàm avaritia.

2. Præterea, inordinatio quæ provenit cum aliqua conditione laudabili minùs est vitiosa. Sed inordinatio avaritiæ quandoque est cum aliqua laudabili conditione, ut patet in illis qui nolunt sua expendere, ne cogantur aliena accipere : prodigalitatis autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili; unde et prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1). Ergo prodigalitas est gravius peccatum quàm avaritia.

3. Præterea, prudentia præcipua est inter morales virtutes, ut supra habitum est (qu. LVI, art. 1, et 1 2, qu. LXI, art. 2 ad 1). Sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ quàm avaritia : dicitur enim (Proverb. XXI, 20): *Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi; et imprudens homo dissipabit illud;* et Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1 à med.), quòd « insipientis est superabundanter dare, et non accipere. » Ergo prodigalitas est gravius peccatum quàm avaritia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, ibid.), quòd « prodigus multò videtur melior illiberali. »

CONCLUSIO. — Cùm prodigus minùs quàm avarus à liberali distet, et multis prosit, ac faciliùs à vitio sit sanabilis, sequitur hinc quòd prodigalitas minus peccatum sit quàm avaritia.

Respondeo dicendum quòd prodigalitas secundùm se considerata minus peccatum est quàm avaritia; et hoc triplici ratione : primò quidem quia avaritia magis differt à virtute opposita (1); magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quàm accipere vel retinere, in quo superabundat avarus. Secundò, quia prodigus est multis utilis, quibus dat; avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur (Ethic. lib. IV, loc. cit.). Tertiò, quia prodigalitas est facilè sanabilis; et per hoc quòd declinat ad ætatem senectutis, quæ est contraria prodigalitati, et per hoc quòd pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic pauper factus non potest in dando superabundare; et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur (2), ratione supradictâ (quæst. præc. art. 5 ad 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd differentia prodigi et avari non attenditur secundùm hoc quod est peccare in seipsum et in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere deberet : peccat etiam in alterum consumendo bona, ex quibus aliis deberet providere. Et præcipuè hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum Ecclesiæ (3), quæ sunt pauperum, quos defraudant, prodigè expendendo. Similiter et avarus peccat in alios, inquantum deficit in dationibus; peccat et in seipsum, inquantum deficit in sumptibus; unde dicitur (Eccle. VI, 2): *Vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis.* Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi et quibusdam aliis nocet, quòd tamen aliquibus prodest. Avarus autem nec aliis, nec sibi prodest, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

(1) Nempe à liberalitate, cum qua saltem convenit in facili suarum rerum communicatione prodigalitas, licèt modo differat et motivo : avaritia autem convenientiam cum ea nullam habet, velut à dando aliena ac penitus abhorrens.

(2) Ex his concludi potest prodigalitatem esse peccatum genere suo veniale, quando non alii virtuti quàm liberalitati opponitur; sed fieri potest mortale si ex ea notabile aliorum damnum, aut scandalum, aut injustitia consequantur.

(3) Quod infra (quæst. CLXXXIII, art. 7) erit explicandum.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm de vitiis communiter loquimur, judicamus de eis secundùm proprias rationes ipsorum; sicut circa prodigalitatem attendimus quòd superfluè consumit divitias; circa avaritiam verò, quòd superfluè eas retinet. Quòd autem quis propter intemperantiam superfluè consumat, hoc jam nominat simul peccata multa: unde et tales prodigi sunt pejores, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 1, post princ.). Quòd autem illiberalis sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est, dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia vitia prudentiæ opponuntur, sicut et omnes virtutes à prudentia diriguntur; et ideo vitium ex hoc ipso quòd opponitur soli prudentiæ, levius reputatur.

QUÆSTIO CXX.

DE EPICHEIA (1) SEU ÆQUITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de epicheia; circa quam quæruntur duo: 1° Utrùm epicheia sit virtus. — 2° Utrùm sit pars justitiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM EPICHEIA SIT VIRTUS (2).

De his etiam infra, quæst. CXXVIII, art. 1 ad 6, et Sent. III, dist. 37, art. 4 corp. fin. et Ethic. lib. V, lect. 16.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd epicheia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epicheia aufert aliam virtutem, quia tollit id quod justum est secundùm legem, et opponi videtur severitati. Ergo epicheia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit (lib. De vera religione, cap. 31, ad fin.): « In istis temporalibus legibus quanquam de his homines judicent, cùm eas instituunt, tamen cùm fuerint institutæ et firmatæ, non licebit judici de ipsis judicare, sed secundùm ipsas. » Sed epicheia videtur judicare de lege, quando eam existimat non esse servandam in aliquo casu. Ergo epicheia magis est vitium quàm virtus.

3. Præterea, ad epicheiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 10). Sed interpretari intentionem legislatoris ad solum principem pertinet: unde imperator dicit in codice (De legibus et constitutionibus princ., lege 1): « Inter æquitatem jusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet, et licet inspicere. » Ergo actus epicheiæ non est licitus. Ergo epicheia non est virtus.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. lib. V, loc. cit.) ponit eam virtutem (3).

CONCLUSIO. — Cùm epicheia sit legum directiva secundùm quòd justitiæ ratio et communis utilitas poscit, ipsa est quoque inter virtutes annumeranda.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. XCVI, art. 6), cùm de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt; non fuit possibile aliquam regulam legis institui quæ in nullo casu deficeret; sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundùm hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare,

(1) Ita editi recentiores passim: veteres, *epiicia*. Mss., *epiikia* ubique.

(2) Cf. quod jam dictum sit de epicheia (1 2, quæst. XCVI, art. 6).

(3) Nam epicheia speciale objectum habet et per se fert peculiarem difficultatem, ac proinde virtus est ab aliis distincta.

est contra æqualitatem justitiæ, et contra commune bonum, quod lex intendit: sicut lex instituit quòd deposita reddantur, quia hoc, ut in pluribus, justum est; contingit tamen aliquando esse nocivum, putà si furiosus deposuit gladium, et eum reposcat, dum est in furia; vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum est sequi legem positam; bonum autem est, prætermissis verbis legis, sequi id quod poscit justitiæ ratio et communis utilitas (1). Et ad hoc ordinatur epicheia, quæ apud nos dicitur æquitas. Unde patet quòd epicheia est virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd epicheia non deserit justum simpliciter, sed justum quod est lege determinatum; nec etiam opponitur severitati, quæ sequitur veritatem legis (2) in quibus oportet. Sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in codice De legibus et const. princ. (leg. 5): « Non dubium est in legem committere eum qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem. »

Ad *secundum* dicendum, quòd ille de lege judicat qui dicit eam non esse bene positam; qui verò dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non judicat de lege, sed de aliquo negotio particulari quod occurrit.

Ad *tertium* dicendum, quòd interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione principis à verbis legis recedere; sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

ARTICULUS II. — UTRUM EPICHEIA SIT PARS JUSTITIÆ.

De his etiam supra, quæst. LXXX, art. 1 ad 5, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 3, quæst. V corp. et ad 5, et Ethic. lib. V, lect. 16.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd epicheia non sit pars justitiæ. Ut enim patet ex supra dictis (quæst. LVIII, art. 7), duplex est justitia; una particularis, alia legalis. Sed epicheia non est pars justitiæ particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut et justitia legalis: similiter etiam non est pars justitiæ legalis, quia operatur præter id quod lege positum est. Ergo videtur quòd epicheia non sit pars justitiæ.

2. Præterea, virtus principalior non assignatur virtuti minùs principali ut pars: cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus, assignantur secundariæ virtutes ut partes. Sed epicheia videtur esse principalior virtus quàm justitia, ut ipsum nomen sonat: dicitur enim ab ἐπὶ, quod est *supra*, et δίκαιον, quod est *justum*. Ergo epicheia non est pars justitiæ.

3. Præterea, videtur quòd epicheia sit idem quod modestia. Nam ubi Apostolus (Philipp. IV, 5) dicit: *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*, in Græco habetur ἐπιεικεία (3). Sed, secundùm Tullium (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), modestia est pars temperantiæ. Ergo epicheia non est pars justitiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 10), quòd « epicheia est quoddam justum. »

CONCLUSIO. — Epicheia justitiæ, ut generi subjicitur, estque humanorum actuum superior quædam regula, quippe quâ legalis justitia dirigitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLVIII), virtus

(1) Si enim legislator esset præsens et casum inspiceret quem prævidere non potuit cùm legem ferret, nollet ipse hunc sensum sequi quem verba præ se ferunt; atque ita ejus intentioni contrariari præsumitur.

(2) Ita Mss. et editis communiùs. Al., *verba legis*.

(3) In græco textu legitur : τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν.

aliqua triplicem habet partem, scilicet partem subjectivam, partem integralem et partem potentialem. Pars autem subjectiva est de qua essentialiter prædicatur totum (1) : et est minus. Quod quidem contingit dupliciter : quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundùm unam rationem, sicut animal de equo et bove : quandoque autem prædicatur secundùm prius et posterius, sicut ens prædicatur de substantia et accidente. Epicheia ergo est pars justitiæ communiter dictæ, tanquam justitia quædam existens, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, loc. cit.). Unde patet quòd epicheia est pars subjectiva justitiæ; et de ea justitia dicitur per prius quàm de legali : nam legalis justitia dirigitur secundùm epicheiam. Unde epicheia est quasi superior regula humanorum actuum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd epicheia correspondet propriè justitiæ legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim justitia legalis dicatur quæ obtemperat legi sive quantùm ad verba legis, sive quantùm ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epicheia est pars potior legalis justitiæ. Si verò justitia legalis dicatur solùm quæ obtemperat legi secundùm verba legis, sic epicheia non est pars legalis justitiæ, sed est pars justitiæ communiter dictæ, divisa contra justitiam legalem, sicut excedens ipsam (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 10), « epicheia est melior quâdam justitiâ, » scilicet legali, quæ observat verba legis : quia tamen et ipsa est justitia quædam, non est melior omni justitiâ.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad epicheiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis. Sed modestia, quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam, putà in incessu, vel habitu, vel aliis hujusmodi. Potest tamen esse quòd nomen epicheiæ apud Græcos per quamdam similitudinem transferatur ad omnes moderationes.

QUÆSTIO CXXI.

DE PIETATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono correspondente justitiæ, scilicet de pietate; circa quam quæruntur duo : 1° Utrùm sit donum Spiritûs sancti. — 2° Quid in beatitudinibus et fructibus ei correspondeat.

ARTICULUS I. — UTRUM PIETAS SIT DONUM (3).

De his etiam Sent. III, dist. 43, quæst. III, art. 2, quæst. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pietas non sit donum. Dona enim à virtutibus differunt, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 1). Sed pietas est quædam virtus, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 3). Ergo pietas non est donum.

2. Præterea, dona excellentiora sunt virtutibus, maximè moralibus, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 8). Sed inter partes justitiæ religio est potior pietate. Ergo si aliqua pars justitiæ debeat poni donum, videtur quòd magis religio debeat esse donum quàm pietas.

(1) Totum illud, ut vox communis, essentiam significat, partes sunt subjecta quæ in extensione sua totum comprehendit ; ut animal rebus omnibus animatis convenit.

(2) Duplex est, ut ait Billuart, intentio legislatoris in lege condenda : una intrinseca ipsis verbis legis, et eam sequitur justitia legalis strictè dicta ; altera superior et extrinseca verbis legis quam sequitur epicheia seu æquitas.

(3) Juxta methodum quam sibi S. Thomas proposuit in prologo hujus partis, postquam egit de aliqua virtute et de vitiis oppositis; subjungit de dono huic virtuti correspondenti et de ejus præceptis.

3. Præterea, dona manent in patria, et actus donorum, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 6). Sed actus pietatis non potest manere in patria : dicit enim Gregorius (Moral. lib. I, cap. 15, ante med.), quòd « pietas cordis viscera misericordiæ operibus replet ; » et sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum.

Sed *contra* est quòd (Isaiæ XI) ponitur inter dona (1).

CONCLUSIO. — Pietas, secundùm quam Deo ut patri, cultum et debitum exhibemus officium ex Spiritûs sancti instinctu, est donum Spiritûs sancti.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 1, et quæst. LXIX, art. 1 et 3), dona Spiritûs sancti sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus est promptè mobilis à Spiritu sancto. Inter cætera autem movet nos Spiritus sanctus ad hoc quòd affectum quemdam filialem habeamus ad Deum, secundùm illud (Rom. VIII, 15) : *Accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus : Abba, Pater.* Et quia ad pietatem propriè pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quòd pietas, secundùm quam cultum et officium exhibemus Deo, ut patri, per instinctum Spiritûs sancti, sit Spiritûs sancti donum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pietas quæ exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus ; sed pietas quæ est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

Ad *secundum* dicendum, quòd exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quàm exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas, quæ est virtus ; sed exhibere cultum Deo ut patri, est adhuc excellentius quàm exhibere cultum Deo ut creatori et domino. Unde religio est potior pietatis virtute ; sed pietas, secundùm quòd est donum, est potior religione.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut per pietatem, quæ est virtus, exhibet homo officium et cultum non solùm patri carnali, sed etiam omnibus sanguine junctis, secundùm quòd pertinent ad patrem ; ita etiam pietas, secundùm quòd est donum, non solùm exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, inquantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, non contradicere Scripturæ sive intellectæ, sive non intellectæ, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. II, cap. 7, circa princ.). Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, præcipuè post diem judicii (2), habebit tamen locum præcipuus actus ejus, qui est revereri Deum affectu filiali, quod præcipuè tunc erit, secundùm illud (Sap. V, 5) : *Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem ante diem judicii miserentur sancti etiam eorum qui in statu hujus miseriæ vivunt.

ARTICULUS II. — UTRUM DONO PIETATIS RESPONDEAT SECUNDA BEATITUDO, SCILICET : BEATI MITES (3).

De his etiam supra, quæst. LXXXIII, art. 9 ad 3, et 1 2, quæst. LXIX, art. 3 ad 3, et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4 et 6, et Matth. V.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet : *Beati mites.* Pietas enim est donum respondens justitiæ ; ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet : *Beati*

(1) Pietas hic sumitur pro bona dispositione secundùm quam animus est ergà Deum ut patrem benignissimum bene affectus, prompteque mobilis à Spiritu sancto, ad officium et cultum Deo tanquam patri exhibendum.

(2) Quando nempe beati omnes erunt et miseria nulla erit cui ab illis possit subveniri.

(3) Vel ut dicitur (Matth. V, 4) : *Beati mites ; quoniam ipsi possidebunt terram.*

qui esuriunt et sitiunt justitiam; vel etiam quinta beatitudo, videlicet : *Beati misericordes*, quia, ut dictum est (art. præc. arg. 3), opus misericordiæ pertinet ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

2. Præterea, donum pietatis dirigitur dono scientiæ, quod adjungitur in connumeratione donorum (Isa. XI). Ad idem autem se extendunt dirigens et exequens. Cùm ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet : *Beati qui lugent,* videtur quòd non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

3. Præterea, fructus respondent beatitudinibus et donis, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXX, art. 2). Sed inter fructus bonitas et benignitas magis videntur convenire cum pietate quàm mansuetudo, quæ pertinet ad mititatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. I cap. 4, parum à princ.) : « Pietas congruit mitibus. »

CONCLUSIO. — Dono pietatis, si eam convenientiam quæ est ex parte ordinis, respiciamus, respondet secunda beatitudo, quâ mites beati pronuntiantur : secundùm eam convenientiam verò quæ est ex propria ratione doni et beatitudinis, pietati respondent quarta et quinta beatitudo.

Respondeo dicendum quòd in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi : una quidem secundùm rationem ordinis (1) quam videtur Augustinus fuisse secutus; unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris; secundam autem, scilicet : *Beati mites*, attribuit pietati, et sic de aliis. — Alia convenientia potest attendi secundùm propriam rationem doni et beatitudinis : et secundùm hoc oportet adaptare beatitudines donis secundùm objecta et actus (2); et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quàm secunda; secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

Et per hoc patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd, secundùm proprietatem beatitudinum et donorum, oportet quòd eadem beatitudo respondeat scientiæ et pietati; sed secundùm rationem ordinis diversæ beatitudines eis adaptantur, observatâ tamen aliquali convenientiâ, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd bonitas et benignitas in fructibus directè attribui possunt pietati; mansuetudo autem indirectè, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO CXXII.

DE PRÆCEPTIS JUSTITIÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis justitiæ; et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ. — 2° De primo præcepto Decalogi. — 3° De secundo. — 4° De tertio. — 5° De quarto. — 6° De aliis sex.

ARTICULUS I. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI SINT PRÆCEPTA JUSTITIÆ (3).

De his etiam supra, quæst. LVI, art. 1 ad 1, et art. 2, et quæst. CXL, art. 1 ad 3, et quæst. CXLVIII, art. 2 ad 1, et 1 2, quæst. XCIX, art. 4 ad 1, et quæst. C, art. 3 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta Decalogi non sint

(1) Putà ejus quem in beatitudinibus enumerandis Evangelista observavit; non quem propheta prius observaverat in recensendis donis, cùm timorem postremo loco posuerit.

(2) Sicut scilicet actus respondent habitui à quo procedunt : nam à dono pietatis procedunt mititas sive mansuetudo et misericordia, pariter ab eo procedere potest desiderium justitiæ.

(3) Conferendum est quod jam dictum est in tractatu legum (1 2, quæst. XC et seq.).

præcepta justitiæ. Intentio enim legislatoris est « cives facere virtuosos secundùm omnem virtutem, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1, circa med.); unde et (Ethic. lib. V, cap. 1, à med.) dicitur quòd « lex præcipit de omnibus actibus omnium virtutum. » Sed præcepta Decalogi sunt prima principia totius divinæ legis. Ergo præcepta Decalogi non pertinent ad solam justitiam.

2. Præterea, ad justitiam videntur pertinere præcipuè præcepta judicialia, quæ contra moralia dividuntur, ut supra habitum est (1 2, quæst. XCIX, art. 4). Sed præcepta Decalogi sunt præcepta moralia, ut ex dictis patet (1 2, quæst. C, art. 3). Ergo præcepta Decalogi non sunt præcepta justitiæ.

3. Præterea, lex præcipuè tradit præcepta de actibus justitiæ pertinentibus ad bonum commune, putà de officiis publicis et aliis hujusmodi. Sed de his non fit mentio in præceptis Decalogi. Ergo videtur quòd præcepta Decalogi non pertineant propriè ad justitiam.

4. Præterea, præcepta Decalogi distinguuntur in duas tabulas, secundùm dilectionem Dei et proximi, quæ pertinent ad virtutem charitatis. Ergo præcepta Decalogi magis pertinent ad charitatem quàm ad justitiam.

Sed *contra* est quòd justitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta Decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula. Ergo omnia præcepta Decalogi pertinent ad justitiam.

CONCLUSIO. — **Omnia præcepta Decalogi ad justitiam pertinent.**

Respondeo dicendum quòd præcepta Decalogi sunt prima principia legis, et quibus statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis principiis. Manifestissimè autem ratio debiti, quæ requiritur ad præceptum, apparet in justitia, quæ est ad alterum : quia in his quæ sunt ad seipsum videtur primo aspectu quòd homo sit sui dominus, et quòd liceat ei facere quodlibet; sed in his quæ sunt ad alterum, manifestè apparet quòd homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo præcepta Decalogi oportuit ad justitiam pertinere. Unde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars justitiæ; quartum autem præceptum est de actibus pietatis, quæ est pars justitiæ secunda; alia verò sex dantur de actibus justitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet priùs tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd judicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorum, prout ordinantur ad proximum, sicut et cæremonialia (2) sunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Unde neutra præcepta continentur in Decalogo; sunt tamen determinationes præceptorum Decalogi, et sic ad justitiam pertinent.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ pertinent ad bonum commune, oportet diversimodè dispensari secundùm hominum diversitatem : et ideo non fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi, sed inter præcepta judicialia.

Ad *quartum* dicendum, quòd præcepta Decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundùm illud (I. Tim. I, 5) : *Finis præcepti est charitas;*

(1) Quantùm ad divisionem et distinctionem præceptorum Decalogi non una et eadem semper fuit inter catholicos sententia (Cf. 1 2, quæst. C, art. 4).

(2) De præceptis cæremonialibus et judicialibus cf. quod dictum est 1 2, quæst. CI et seq.

sed ad justitiam pertinent, inquantum immediatè sunt de actibus justitiæ.

ARTICULUS II. — UTRUM PRIMUM PRÆCEPTUM DECALOGI CONVENIENTER TRADATUR (1).

De his etiam 1 2, quæst. cx, art. 6 et 7, et Sent. III, dist. 36, quæst. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd primum præceptum Decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quàm patri carnali, secundùm illud (Heb. XII, 9) : *Quantò magis obtemperabimus Patri spirituum et vivemus?* Sed præceptum pietatis, quâ honoratur pater, ponitur affirmativè, cùm dicitur : *Honora patrem tuum et matrem tuam.* Ergo multò magis primum præceptum religionis, quâ honoratur Deus, debuit proponi affirmativè; præsertim cùm affirmatio naturaliter sit prior negatione.

2. Præterea, primum præceptum Decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est (art. præc.). Sed religio, cùm sit una virtus, habet unum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus : nam primò dicitur : *Non habebis deos alienos coram me;* secundò dicitur : *Non facies tibi sculptile;* tertiò verò : *Non adorabis ea neque coles.* Ergo inconvenienter traditur primum præceptum.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De decem chordis, cap. 9, à med.), quòd « per primum præceptum excluditur vitium superstitionis. » Sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter idololatriam, ut supra dictum est (quæst. XCII, art. 2). Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

In *contrarium* est Scripturæ auctoritas.

CONCLUSIO. — Conveniens fuit ut homini in divina lege instituendo, primo loco traderetur illud ex Decalogi præceptis præceptum, quo falsorum deorum excluderetur cultus.

Respondeo dicendum quòd ad legem pertinet facere homines bonos, et ideo oportet præcepta legis ordinari secundùm ordinem generationis, quâ scilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda; quorum primum est quòd prima pars primò constituitur, sicut in generatione animalis primò generatur cor (2), et in domo primò ponitur fundamentum, et in bonitate animæ prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur quâlibet aliâ bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad objectum suum quod est finis; et ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primò oportuit quasi facere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debitè ordinatur in Deum qui est ultimus finis humanæ voluntatis.—Secundò attendendum est in ordine generationis quòd primò contraria et impedimenta tolluntur; sicut agricola primò purgat agrum, et postea projicit semina, secundùm illud (Jerem. IV, 3) : *Novate vobis novale, et nolite serere super spinas* (3). Et ideo circa religionem primò homo erat instituendus, ut impedimenta veræ religionis excluderet. Præcipuum autem impedimentum religionis est quòd homo falso deo inhæreat, secundùm illud (Matth. VI, 24) : *Non potestis Deo servire et mammonæ.* Et ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam circa religionem ponitur unum præceptum affirmativum, scilicet : *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Sed

(1) In hoc articulo ac sequentibus rationem dat S. Thomas omnium verborum quæ in Scripturis leguntur.

(2) Ut passim Philosophus inculcat nominatim (De partibus animalium, lib. III, cap. 4).

(3) Ita Mss. et recentiores editi; antiqui nonnulli, *super spinas et tribulos*, quod nec est in textu Jerem.

erant præmittenda præcepta negativa, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis negatio, quâ removentur impedimenta, est prior, ut dictum est (in corp. art.), et præcipuè in rebus divinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus (1), propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit (Cœlest. hierarch. cap. 2, parum ante med.).

Ad *secundum* dicendum, quòd cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant, absque institutione imaginum. Unde Varro (2) dicit quòd antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primò cùm dicitur : *Non habebis deos alienos.* Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportunè prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cùm dicitur : *Non facies tibi sculptile,* et ipsarum imaginum cultus, cùm dicitur : *Non coles ea,* etc.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnes aliæ superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum dæmonibus inito, tacito vel expresso : et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur : *Non habebis deos alienos.*

ARTICULUS III. — UTRUM SECUNDUM PRÆCEPTUM DECALOGI CONVENIENTER TRADATUR (3).

De his etiam locis supra, art. 1, inductis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd secundum præceptum Decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim præceptum : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, sic exponitur in Glossa interl. (Exod. xx) : « Non existimes creaturam esse filium Dei, » per quod prohibetur error contra fidem : et (Deut. v) exponitur in Glossa interl. : *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* « scilicet nomen Dei ligno, vel lapidi attribuendo ; » per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis, sicut et error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut et fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitio.

2. Præterea, nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt à nobis, secundùm illud (Col. III, 17) : *Omne quodcumque facitis verbo vel opere, in nomine Domini facite.* Ergo præceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse quàm præceptum quo prohibetur superstitio, et ita debuit ei præmitti.

3. Præterea (Exod. xx), exponitur in Glossa interl. illud præceptum : *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* jurando scilicet pro nihilo : unde videtur per hoc prohiberi vana juratio, quæ est scilicet sine judicio. Sed multò gravior est falsa juratio, quæ est sine veritate, et injusta juratio, quæ est sine justitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

4. Præterea, multò gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quàm perjurium. Ergo blasphemia et alia hujusmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

5. Præterea, multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminatè dici : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.*

(1) Melius enim cognoscimus de Deo quod non est quàm quod est.

(2) Varronis libri nunc non extant, sed id quoque referunt Plinius (lib. XXXIV, cap. 4), Plutarchus in vita Numæ, et post eos auctores Clem. Alexand. (Strom. 1), Tertul. (Apol. cap. 15, et alii Patres.

(3) Illud præceptum his verbis traditur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum. Nec enim habebit insontem Dominus eum qui assumpserit nomen Dei sui frustra* (Ex. cap. XX, 7).

Sed in *contrarium* est auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO. — Quum unum impedimentum religionis, videlicet superstitionis vitium, primo præcepto sublatum sit, convenienter secundo præcepto, quod est de non assumendo nomine Dei in vanum, alterum religionis impedimentum, videlicet Dei contemptus, tollitur.

Respondeo dicendum quòd oportet priùs impedimenta veræ religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quàm eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter : uno modo per excessum, quando scilicet id quod est religionis, alteri indebitè exhibetur, quod pertinet ad superstitionem ; alio modo quasi per defectum reverentiæ, cùm scilicet Deus contemnitur; quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est (quæst. XCVII, in divisione, et in art. seq.). Superstitio autem impedit religionem quantùm ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cujus animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundùm illud (Isa. XXVIII, 20) : *Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat*, scilicet Deus verus vel falsus à corde hominis; *et pallium breve utrumque operire non potest*. Per irreligiositatem autem impeditur religio, quantùm ad hoc, ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum quàm eum susceptum honorare. Et ideo præmittitur præceptum quo prohibetur superstitio, secundo præcepto quo prohibetur perjurium ad irreligiositatem pertinens (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illæ expositiones sunt mysticæ; litteralis autem expositio est quæ habetur (Deuter. v) : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, scilicet, « jurando pro re quæ non est. »

Ad *secundum* dicendum, quòd non prohibetur quælibet assumptio divini nominis per hoc præceptum, sed propriè illa quâ assumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum juramenti, quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quòd per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundùm hoc procedunt illæ expositiones de quibus supra dictum est (in arg. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd pro nihilo jurare dicitur ille qui jurat pro eo quod non est, quod pertinet ad falsam jurationem, quæ principaliter *perjurium* nominatur, ut supra dictum est (quæst. XCVIII, art. 1 ad 3). Quando enim aliquis falsum jurat, tunc juratio est vana secundùm seipsam, quia non habet firmamentum veritatis ; quando autem aliquis jurat sine judicio ex aliqua levitate, si verum jurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius juramenti, sed solùm ex parte jurantis.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut ei qui instruitur in aliqua scientia, primò proponuntur quædam communia documenta ; ita etiam lex, quæ instituit hominem ad virtutem, in præceptis Decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea vel prohibendo vel mandando, quæ communiùs in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter præcepta Decalogi prohibetur perjurium, quod frequentiùs accidit quàm blasphemia, in quam homo rariùs prolabitur.

Ad *quintum* dicendum, quòd nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatæ, quæ est una; non autem ratione vocum significantium,

(1) Prohibetur isto præcepto assumi nomen Dei in vanum, malè scilicet jurando, sive promissorio, sive assertorio juramento. Prohibetur etiam ne quis malè voveat, aut quod benè voverit, violet; imò et omnis inordinata divini nominis assumptio, qualiscumque illa sit, ut patet ex respons. ad argum. seq.

quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit : *Non assumes nomen Dei tui in vanum;* quia non differt per quodcumque nomen Dei perjurium committatur.

ARTICULUS IV. — UTRUM TERTIUM DECALOGI PRÆCEPTUM CONVENIENTER TRADATUR, SCILICET DE SANCTIFICATIONE SABBATI (1).

De his etiam 1 2, quæst. C, art. 5 ad 2, et quæst. CII, art. 4 ad 10, et Sent. III, dist. 37, art. 5, et Isa. LVI, col. 1 fin., et Job. II, col. 2 fin. et Coloss. II, lect. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter tertium præceptum Decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim præceptum spiritualiter intellectum est generale : super illud enim (Luc. XIII) : *Archisynagogus indignans*, *quòd sabbato curasset*, dicit Beda (Comment. lib. IV, cap. 13) : « Lex in sabbato non prohibet hominem curare, sed servilia opera facere, id est, peccatis gravari, prohibet. » Secundùm autem litteralem sensum est præceptum cæremoniale : dicitur enim (Exod. XXXI, 13) : *Videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris.* Præcepta autem Decalogi sunt præcepta spiritualia, et sunt præcepta moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter præcepta Decalogi.

2. Præterea, cæremonialia legis præcepta continent sacra, sacrificia, sacramenta, et observantias, ut supra habitum est (1 2, quæst. CI, art. 4). Ad sacra autem pertinebant non solùm sacri dies ; sed etiam sacra loca, et sacra vasa, et alia hujusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbatum. Inconveniens est ergo quòd, prætermissis aliis omnibus cæremonialibus, de sola observantia sabbati fiat mentio.

3. Præterea, quicumque transgreditur præceptum Decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes observantiam sabbati non peccabant, sicut circumcidentes pueros octavâ die, et sacerdotes, in templo sabbatis operantes : et Elias (III. Reg. XIX), cùm quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Oreb, consequens est quòd in sabbato itineravit : similiter etiam sacerdotes, dum septem diebus circumferrent arcam Domini, ut legitur (Josue VI), intelliguntur eam die sabbati circumtulisse : dicitur etiam (Luc. XIII, 15) : *Nonne unusquisque vestrum sabbato solvit bovem suum aut asinum, et ducit adaquare?* Ergo inconvenienter ponitur inter præcepta Decalogi.

4. Præterea, præcepta Decalogi sunt etiam in nova lege observanda. Sed in nova lege non servatur hoc præceptum, nec quantùm ad diem sabbati, nec quantùm ad diem dominicam, in qua et cibi coquuntur, et itinerantur, et piscantur homines, et alia multa hujusmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur præceptum de observatione sabbati.

Sed *contra* est Scripturæ auctoritas.

CONCLUSIO. — Conveniens fuit, postquam primo et secundo legis præcepto homo à contrariis religionis amotus fuerat, ut tertio præcepto, quod est de sanctificando sabbato, in vera religione, quantùm ad exteriorem Dei cultum attinet, fundaretur.

Respondeo dicendum quòd, remotis impedimentis veræ religionis per primum et secundum præceptum Decalogi, ut supra dictum est (art. 2 et 3 huj. quæst.), consequens fuit ut tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem in Scriptura divina traditur nobis cultus

(1) Tertium præceptum sic traditur : *Memento ut diem sabbati sanctifices. Sex diebus operaberis et facies opera tua. Septimâ autem die sabbatum Domini Dei est* (Ex. XX, 7 et seq.).

interior sub aliquibus (1) corporalium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur (2) per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum, qui consistit in oratione et devotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritûs sancti instinctu, præceptum legis dandum fuit de exteriori (3) cultu secundùm aliquod sensibile signum. Et quia præcepta Decalogi sunt quasi quædam prima et communia legis principia, ideo in tertio præcepto Decalogi præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii, quod pertinet ad omnes, scilicet ad repræsentandum opus creationis mundi, à quo requievisse dicitur Deus septimâ die, in cujus signum dies septima mandatur sanctificanda, id est, deputanda ad vacandum Deo. Et ideo (Exod. xx, 11), præmisso præcepto de sanctificatione sabbati, assignatur ratio, quia *sex diebus fecit Deus cœlum et terram, et in septima die requievit.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præceptum de sanctificatione sabbati, litteraliter intellectum, est partim morale, partim autem cæremoniale. Morale quidem est quantùm ad hoc quòd homo deputet aliquod tempus vitæ suæ ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quòd cuilibet rei necessariæ deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectioni, somno et aliis hujusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, quâ mens hominis in Deo reficitur, secundùm dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub præcepto morali. Sed inquantum in hoc præcepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est præceptum cæremoniale. Similiter etiam cæremoniale est secundùm allegoricam significationem, prout fuit signum quietis Christi in sepulcro, quæ fuit septimâ die : et similiter secundùm moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati et quietem mentis in Deo. Et secundùm hoc quodammodo est præceptum generale. Similiter etiam cæremoniale est secundùm significationem anagogicam, prout scilicet præfigurat quietem fruitionis Dei, quæ erit in patria. Unde præceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter præcepta Decalogi, inquantum est præceptum morale, non inquantum est cæremoniale.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliæ cæremoniæ legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei; sed observatio sabbati est signum generalis beneficii, scilicet productionis universæ creaturæ. Et ideo convenientiùs debuit poni inter præcepta generalia Decalogi quàm aliquod aliud cæremoniale legis.

Ad *tertium* dicendum, quòd in observantia sabbati duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut finis; et hoc est ut homo vacet rebus divinis, quod significatur in hoc quod dicit : *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Illa enim dicuntur sanctificari in lege quæ divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum, quæ significatur cùm subditur: *Septimâ die Domini Dei tui non facies omne opus.* Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur (Levit. xxiii, 3): *Omne opus* servile *non facietis in eo.* Opus autem servile dicitur à servitute. Est autem triplex servitus : una quidem quâ homo servit peccato, secundùm illud (4) (Joan. viii, 34): *Qui facit peccatum, servus est peccati;* et secundùm hoc omne opus peccati dicitur servile; alia verò servitus est quâ homo servit homini; est autem homo alte-

(1) Ita cum Mss. editi passim. Nicolai : *Sicut autem Scriptura divina tradit nobis sub aliquibus*, etc.

(2) Al., *debetur.*

(3) Cod. Camer., *de interiori.* Ita verò cum aliis Mss. editi communiùs.

(4) Quod Judæis nempe de libertate sua gloriantibus replicatum à Christo (vers. 34).

rius servus, non secundùm mentem, sed secundùm corpus, ut supra habitum est (qu. CIV, art. 5, et art. 6 ad 1); et ideo opera servilia secundùm hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit; tertia autem est servitus Dei, et secundùm hoc opus servile posset dici opus latriæ, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati, quia hoc esset contrarium fini observationis sabbati. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, ut vacet operibus ad Dei servitutem pertinentibus. Et inde est quòd, sicut dicitur (Joan. VII, 23), *circumcisionem homo accipit in sabbato, ut non solvatur lex Moysi*. Inde etiam est quòd, sicut dicitur (Matth. XII, 5), *sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant*, id est, corporaliter in sabbato operantur *et sine crimine sunt*. Et sic etiam sacerdotes in sabbato circumferentes arcam non transgrediebantur præceptum de sabbati observatione. Similiter etiam nullius spiritualis actûs exercitium est contra observantiam sabbati, putà si quis doceat verbo vel scripto. Unde (Num. XXVIII) dicit Glossa (ord. Orig. hom. XXIII in Num., sup. illud : *Die autem sabbati*) quòd « fabri et hujusmodi artifices otiantur in die sabbati, lector autem divinæ legis, vel doctor ab opere suo non desinit; nec tamen contaminatur sabbatum, sicut sacerdotes in templo sabbatum violant et sine crimine sunt (1). » Sed alia opera servilia, quæ dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiæ sabbati, inquantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia magis homo impeditur à rebus divinis per opus peccati quàm per opus licitum, quamvis sit corporale, ideo magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo, quàm qui aliud corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit (lib. De decem chordis, cap. 3, ante med.) : « Meliùs faceret Judæus in agro suo aliquid utile, quàm si in theatro seditiosus existeret : et meliùs feminæ eorum die sabbati lanam facerent, quàm quòd totâ die in neomeniis suis impudicè saltarent. » Non autem qui peccat venialiter in sabbato contra hoc præceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia intantum servilia dicuntur, inquantum propriè pertinent ad servientes : inquantum verò sunt communia servis et liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem tam servus quàm liber tenetur in necessariis providere non tantùm sibi, sed etiam proximo : præcipuè quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent, secundùm illud (Prov. XXIV, 2) : *Erue eos qui ducuntur ad mortem;* secundariò autem etiam in damno rerum vitando, secundùm illud (Deuter. XXII, 1) : *Non videbis bovem fratris tui, aut ovem errantem, et præteribis, sed reduces fratri tuo.* Et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum; non enim est contra observantiam sabbati quòd aliquis comedat, et alia hujusmodi faciat, quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, ut legitur (I. Machabæorum, II) : similiter nec etiam Elias fugiens à facie Jezabel in die sabbati. Et propter hoc etiam Dominus (Matth. XII) excusat discipulos suos qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbati; unde dicitur (Joan. VII, 23) : *Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato?* Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad imminens dam-

(1) Nec violant propriè seu profanant, sed impropriè vel materialiter tantùm, quia faciunt ea quibus profanaretur, nisi subesset causa excusandi.

num rei exterioris vitandum, non violat sabbatum : unde dicit Dominus (Matth. XII, 2) : *Quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, si ceciderit sabbato in foveam, nonne tenebit, et levabit eam ?*

Ad *quartum* dicendum, quòd observantia diei dominicæ in nova lege succedit observantiæ sabbati, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ (1) et consuetudine populi christiani. Nec enim hujusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica, sicut in die sabbati; sed quædam opera conceduntur in die dominica quæ in die sabbati prohibebantur, sicut decoctio ciborum, et alia hujusmodi; et etiam in quibusdam operibus prohibitis faciliùs, propter necessitatem dispensatur in nova quàm in veteri lege; quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet; opera autem secundùm se considerata immutari possunt pro loco et tempore.

ARTICULUS V. — UTRUM CONVENIENTER TRADATUR QUARTUM PRÆCEPTUM DE HONORATIONE PARENTUM (2).

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 1, quæst. II.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim est præceptum quod pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars justitiæ, ita etiam observantia, et gratia, et alia, de quibus dictum est (quæst. CI, CII et seq.). Ergo videtur quòd non debuit dari speciale præceptum de pietate, cùm de aliis non detur.

2. Præterea, pietas non solùm exhibet cultum parentibus, sed etiam patriæ, et aliis sanguine conjunctis et patriæ benevolis, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 1 et 2). Inconvenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solùm de honoratione patris et matris.

3. Præterea, parentibus non solùm debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

4. Præterea, contingit quandoque quòd hi qui honorant parentes, citò moriuntur; et è contrario qui parentes non honorant, diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic præcepto hæc promissio : *ut sis longævus super terram.*

In *contrarium* est sacræ Scripturæ auctoritas.

CONCLUSIO. — Post præcepta ordinantia nos in Deum, qui est universale nostri esse principium, convenienter subjicitur præceptum de parentum (qui particulare nostri esse sunt principium) honoratione.

Respondeo dicendum quòd præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem maximè obligamur parentibus; et ideo immediatè post præcepta ordinantia nos in Deum ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium; et sic est quædam affinitas hujus præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. CI, art. 2), pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta Decalogi, quæ sunt com-

(1) Eamdem sententiam tenet catechismus concilii Tridentini : *Placuit Ecclesiæ Dei ut diei sabbati cultus et celebritas in dominicam transferatur diem.* Ideo, ait S. Alphonsus, observantia dominica ab Ecclesia mutari, et in ea dispensari potest ; quamvis in hoc dispensari non posset, ut nullus sit dies festivus cultui divino specialiter deputatus (Theolog. mor. lib. III, nº 265).

(2) Quartum præceptum his verbis traditur *Honora patrem tuum et matrem tuam ut sis longævus super terram quam Dominus Deus tuus dabit tibi* (Ex. XX, 12).

munia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quàm ad alias partes justitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale.

Ad *secundum* dicendum, quòd per prius aliquid debetur parentibus quàm patriæ et consanguineis; quia per hoc quòd sumus nati à parentibus, pertinent ad nos et consanguinei et patria. Et ideo cùm præcepta Decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes quàm ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominùs tamen in hoc præcepto quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personæ (1), sicut secundarium includitur in principali.

Ad *tertium* dicendum, quòd parentibus, inquantum hujusmodi, debetur reverentiæ honor; sed sustentatio et alia hujusmodi debentur eis ratione alicujus accidentis, putà inquantum sunt indigentes, vel servi, vel aliquid hujusmodi, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 2). Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens, ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum; in qua, sicut in quodam principali, intelligitur mandari sustentatio, et quidquid aliud parentibus debetur.

Ad *quartum* dicendum, quòd longævitas promittitur honorantibus parentes, non solùm quantùm ad futuram vitam, sed etiam quantùm ad præsentem, secundùm illud Apostoli (I. Tim. IV, 8): *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, et futuræ* (2). Et hoc rationabiliter. Qui enim est gratus beneficio, meretur secundùm quamdam congruentiam ut sibi beneficium conservetur; propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis post Deum à parentibus habemus; et ideo ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus, meretur vitæ conservationem; qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus, meretur vitâ privari. Quia tamen præsentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito, nisi inquantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est (1 2, quæst. CXIV, art. 12), ideo quandoque secundùm occultam rationem divinorum judiciorum, quæ maximè futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pii in parentes, citiùs vitâ privantur; alii verò qui sunt impii in parentes, diutiùs vivunt (3).

ARTICULUS VI. — UTRUM ALIA SEX PRÆCEPTA DECALOGI CONVENIENTER TRADANTUR.

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 2, quæst. I.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd alia sex præcepta Decalogi inconvenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quòd aliquis proximo suo non noceat; sed requiritur quòd ei debitum reddat, secundùm illud (Rom. XIII, 7): *Reddite omnibus debita.* Sed in sex ultimis præceptis solùm prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter prædicta præcepta traduntur.

2. Præterea, in prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum et falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt

(1) Per parentes enim intelligi possunt omnes qui nobis sunt superiores sive in ordine spirituali, sive in ordine temporali.

(2) Etsi ex græco εὐσέβεια non propriè pietas illa intelligitur quæ parentibus cultum exhibet, sed quæ potiùs Deo, ut etiam ex tota ejus loci serie colligitur; quamvis extenso sensu pertinere ad primam significationem possit, ac utrolibet modo explicari possit; sicut et ibi S. Thomas explicat lect. 1.

(3) Quod in præsenti textu sive in novo Testamento maximè locum habet, quia promissiones temporales potiùs in veteri, spirituales autem in novo proponuntur : unde ad vetus Testamentum referenda est hæc promissio longævitatis iis facta qui colunt et honorant parentes.

proximo inferri, ut patet ex his quæ supra determinata sunt (quæst. LXXII et seq.). Ergo videtur quòd inconvenienter sint tradita hujusmodi præcepta.

3. Præterea, concupiscentia dupliciter potest capi : uno modo, secundùm quòd est actus voluntatis, ut dicitur (Sap. VI, 21) : *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum;* alio modo secundùm quòd est actus sensualitatis, sicut dicitur (Jacobi IV) : *Unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris?* Sed per præceptum Decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundùm hoc primi motus essent peccata mortalia, utpote contra præceptum Decalogi existentes : similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia hæc includitur in quolibet præcepto. Ergo inter præcepta Decalogi inconvenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiva.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quàm adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitivum concupiscentiæ homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiva concupiscentiæ furti et adulterii.

Sed in *contrarium* est auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO. — Præter præcepta, quibus homines religionis et pietatis operibus in Deum et in parentes instituendi fuerunt, superaddi necessarium fuit alia præcepta, quibus erga cæteros justitiam servare et colere juberentur.

Respondeo dicendum quòd, sicut per partes justitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur; ita etiam per justitiam propriè dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post præcepta tria pertinentia ad religionem, quâ redditur debitum Deo, et post quartum præceptum, quod est pietatis, quâ redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione (1) debetur, necesse fuit quòd ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad justitiam propriè dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum : et ideo præcepta negativa, quibus prohibentur nocumenta, quæ possunt proximis inferri, tanquam communia, fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi. Ea verò quæ sunt proximis exhibenda, diversimodè exhibentur diversis : et ideo non fuerunt inter præcepta Decalogi ponenda de his affirmativa præcepta.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quæ his præceptis prohibentur, tanquam ad quædam communiora et principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio sicut in principaliori. Quæ verò inferuntur in personam conjunctam (2), et maximè per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quæ verò pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutiones, sicut detractiones, blasphemiæ, et si qua hujusmodi, intelliguntur prohiberi in falso testimonio, quod directiùs justitiæ contrariatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd per præcepta prohibitiva concupiscentiæ,

(1) Putà præceptoribus vel magistris quia erudierunt; curatoribus ac tutoribus quia educarunt; magistratibus et principibus quia gubernant; sacerdotibus et ecclesiasticis personis quia dirigunt ad salutem, et sic de aliis.

(2) Hoc est consanguineam vel affinem, ut est incestus. Non verò minus fornicatio simplex vel concubitus cum soluta intelligitur in hoc præcepto prohiberi, sed adulterium specialiter exprimitur, quia in eo evidenter apparet injustitia.

non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit intra limites sensualitatis; sed prohibetur directè consensus voluntatis, qui est in opus vel in delectationem.

Ad *quartum* dicendum, quòd homicidium secundùm se non est concupiscibile, sed magis horribile, quia non habet de se rationem alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni, scilicet delectabilis: furtum etiam habet rationem alicujus boni, scilicet utilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

QUÆSTIO CXXIII.

DE FORTITUDINE, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post justitiam considerandum est de fortitudine : et primò de ipsa virtute fortitudinis; secundò de partibus ejus; tertiò de dono ei correspondente; quartò de præceptis ad ipsam pertinentibus. Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria : primò quidem de ipsa fortitudine; secundò de actu præcipuo ejus, scilicet de martyrio; tertiò de vitiis oppositis ipsi fortitudini. Circa primum quæruntur duodecim : 1° Utrùm fortitudo sit virtus. — 2° Utrùm sit virtus specialis. — 3° Utrùm fortitudo sit solùm circa timores et audacias. — 4° Utrùm sit solùm circa timorem mortis. — 5° Utrùm sit solùm in rebus bellicis. — 6° Utrùm sustinere sit præcipuus actus ejus. — 7° Utrùm operetur propter proprium bonum. — 8° Utrùm habeat delectationem in suo actu. — 9° Utrùm fortitudo maximè consistat in repentinis. — 10° Utrùm utatur irâ in sua operatione. — 11° Utrùm sit virtus cardinalis. — 12° De comparatione ejus ad alias virtutes cardinales.

ARTICULUS I. — UTRUM FORTITUDO SIT VIRTUS (1).

De his etiam infra, art. 3, 4 et 5, et quæst. CXXIV, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1, quæst. I, et Opusc. XLII, cap. 17, et Psal. XVII, com. 2, et Ethic. lib. III, lect. 18, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostolus (II. Corinth. XII, 9): *Virtus in infirmitate perficitur.* Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

2. Præterea, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LVII, art. 2, et quæst. LXII, art. 3) : neque videtur esse virtus moralis, quia, ut philosophus dicit (Eth. lib. III, cap. 7 et 8), « videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, sicut milites, » quæ magis pertinent ad artem quàm ad virtutem moralem : « quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones, » putà propter timorem comminationum, vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam, vel iram, seu spem. Virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est (1 2, quæst. LV, art. 4). Ergo fortitudo non est virtus.

3. Præterea, virtus humana maximè consistit in anima : est enim « bona qualitas mentis, » ut supra dictum est (ibid.). Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quòd fortitudo non sit virtus.

Sed *contra* est quòd Augustinus (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, 21 et 22) fortitudinem inter virtutes enumerat (2).

(1) Juxta mentem D. Thomæ fortitudo definiri potest : *Virtus moderans motus animi circa quæcumque terribilia, præsertim circa pericula mortis sustinenda vel repellenda.*

(2) Ubi eam numerat inter virtutes cardinales, quas non sic, sed *virtutem quadripartitam* vocat.

CONCLUSIO. — Fortitudo est virtus hominem intra rationis limites continens, propellendo ea, quæ usum rationis vel quæ secundùm rationem sunt, quoquo modo impedire possent.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 6), « virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Unde virtus hominis, de qua nunc loquimur, est quæ facit bonum hominem, et opus ejus bonum reddit. Bonum autem hominis est secundùm rationem esse, secundùm Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut bonum faciat hominem, et opus ejus secundùm rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit : uno modo secundùm quòd ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales ; alio modo, secundùm quòd ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam ; tertio modo, secundùm quòd tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendæ. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur : uno modo per hoc quòd attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quàm rectitudo rationis requirat : et hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. Alio modo per hoc quòd voluntas repellitur ab eo quod est secundùm rationem, propter aliquod difficile quod incumbit; et ad hoc impedimentum tollendum, requiritur fortitudo mentis, quâ scilicet hujusmodi difficultatibus resistat ; sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. — Unde manifestum est quòd fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundùm rationem esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de qua Apostolus loquebatur (1). Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet quòd infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ vel fortitudinis; et quòd homo propriam infirmitatem recognoscat, quod pertinet ad perfectionem, quæ dicitur humilitas.

Ad *secundum* dicendum, quòd exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem ex aliqua alia causa quàm ex virtute. Et ideo Philosophus (Ethic. lib. III, cap. 8) ponit quinque modos eorum qui similitudinariè dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter : primò quidem, quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile : quod in tres modos dividitur; quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi : quandoque hoc accidit propter hoc quòd homo est bonæ spei ad pericula vincenda; putà, cùm expertus est se sæpe pericula evasisse : quandoque autem hoc accidit propter scientiam et artem quamdam; sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum et exercitium non reputant gravia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse contra ea defendi, sicut Vegetius dicit (De re militari, lib. I, cap. 1) : « Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. » Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute propter impulsum passionis sive tristitiæ, quam vult repellere, vel etiam iræ. Tertio modo propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicujus temporalis commodi acquirendi, putà honoris, voluptatis vel lucri; vel alicujus incommodi vitandi, putà vituperii, afflictionis vel damni.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus (2), ut dictum est (solut. ad 1).

(1) De stimulo nimirum carnis quem importunè se vexantem patiebatur.

(2) Hinc Hieronymus ad Eph. ubi supra « fortitudo corporis, virtus animi existimatur; » id

Nec tamen est contra rationem virtutis, quòd ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est 1 2, quæst. LXIII, art. 1).

ARTICULUS II. — UTRUM FORTITUDO SIT VIRTUS SPECIALIS.

De his etiam 1 2, quæst. LXI, art. 3 et 4, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 1, quæst. III corp. et ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim (Sapient. VIII, 7), quòd *sapientia sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem;* et ponitur ibi virtus pro fortitudine (1). Cùm ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quòd fortitudo sit generalis virtus.

2. Præterea, Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 39, in princ.) : « Non mediocris animi est fortitudo, quæ sola defendit ornamenta virtutum omnium, et judicia custodit, et quæ inexpiabili prælio adversùs omnia vitia decertat, invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversùs voluptates, dura adversùs illecebras, avaritiam fugat tanquam labem quamdam, quæ virtutem effeminet; » et idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

3. Præterea, nomen fortitudinis à firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 4, ante med.). Ergo fortitudo est virtus generalis.

Sed *contra* est quòd (Moral. lib. XXII, cap. 1, à med.) Gregorius connumerat eam aliis virtutibus.

CONCLUSIO. — Fortitudo, ut quædam animi firmitas, est virtus generalis, vel potiùs virtutis cujuslibet conditio est : ut verò in gravibus et magnis periculis animum firmat, specialis virtus est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXI, art. 3 et 4), nomen fortitudinis dupliciter accipi potest : uno modo, secundùm quòd absolutè importat quamdam animi firmitatem, et secundùm hoc est generalis virtus, vel potiùs conditio cujuslibet virtutis, quia, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, loc. cit.), ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari (2). Alio modo potest accipi fortitudo, secundùm quòd importat firmitatem tantùm in sustinendis et repellendis his in quibus maximè difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus : unde Tullius dicit in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio (3). » Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, secundùm Philosophum (De cœlo, lib. I, text. 116), nomen virtutis refertur ad ultimum potentiæ. Dicitur autem uno modo potentia naturalis, secundùm quam aliquis potest resistere corrumpentibus; alio modo, secundùm quòd est principium agendi, ut patet (Metaph. lib. V, text. 17). Et ideo quia hæc acceptio est communior, nomen virtutis, secundùm quòd importat ultimum talis potentiæ, est commune : nam virtus communiter sumpta nihil aliud est quàm habitus quo quis potest bene operari. Secundùm autem quòd importat ultimum poten-

est, illa dicitur de corpore, hæc de anima.

(1) Juxta græcum ἀνδρία quod usurpat ibidem sacer textus quasi *virilitatem* dicat.

(2) Juxta Philosophum tria dicuntur ad virtutem requiri, *ut sciens, ut eligens, et ut firmiter operetur.*

(3) Illius loci sensus est quòd fortitudo sit quædam virtus quâ prompti efficimur ad pericula consideratè suscipienda et ad labores patiendos, effectûs nomen usurpando pro causa.

tiæ primo modo dictæ, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter contra quæcumque impugnantia stare (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd Ambrosius accipit fortitudinem largè, secundùm quòd importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium. Et tamen etiam secundùm quòd est specialis virtus habens determinatam materiam, coadjuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quòd sit idoneus ad resistendum aliis quæ sunt minùs difficilia.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

ARTICULUS III. — UTRUM FORTITUDO SIT CIRCA TIMORES ET AUDACIAS (2).

De his etiam infra, art. 6 corp. et quæst. CXXVI, art. 2 corp. et quæst. CLVII, art. 1 corp. et quæst. CXLI, art. 1 corp. et ad 2, et part. I, quæst. XI, art. 1 ad 2, et quæst. XCV, art. 2 ad 2, et Sent. III, dist. 33, art. 2, et De virt. quæst. I, art. 4 corp. fin. et art. 5 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit circa timores et audacias. Dicit enim Gregorius (Moral. lib. VII, cap. 8, in princ.) : « Justorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem præsentis vitæ extinguere. » Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes quàm circa timores et audacias.

2. Præterea, Tullius dicit in sua Rhet. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum, et perpessio laborum. » Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciæ, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores et audacias.

3. Præterea, timori non solùm opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLV, art. 1 ad 2), cùm de passionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quàm circa spem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. III, cap. 9), quòd fortitudo est circa timorem et audaciam.

CONCLUSIO. — Virtus fortitudinis circa timores et audacias versatur; timores enim cohibet, et audacias moderatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum, quo retrahitur voluntas à sequela rationis. Quòd autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quemdam à malo difficultatem habente, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLII, art. 3 et 5), cùm de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quæ retrahere possunt voluntatem à sequela rationis. Oportet autem hujusmodi rerum difficilium impulsum non solùm firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderatè aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam, quod videtur pertinere ad rationem audaciæ. — Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et audaciarum moderativa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius ibi loquitur de fortitudine justorum, secundùm quòd communiter se habet ad omnem virtutem : unde

(1) Habet enim speciale objectum, scilicet gravia pericula magnosque labores suscipere.

(2) In hoc articulo docet S. Doctor fortitudinem versari circa timores et audacias, tanquam circa objectum principale et immediatum; circa labores autem et pericula, tanquam circa objectum minus principale et remotum.

præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est (1); et subdit de his quæ pertinent propriè ad fortitudinem, secundùm quòd est specialis virtus, dicens : « Hujus mundi aspera pro æternis præmiis amare. »

Ad *secundum* dicendum, quòd res periculosæ et actus laboriosi non retrahunt voluntatem à via rationis, nisi inquantum timentur. Et ideo oportet quòd fortitudo sit immediatè circa timores et audacias; mediatè autem circa pericula et labores, sicut circa objecta prædictarum passionum.

Ad *tertium* dicendum, quòd spes opponitur timori ex parte objecti, quia spes est de bono, timor de malo; audacia autem est circa idem objectum, et opponitur timori secundùm accessum et recessum, ut supra dictum est (1 2, quæst. XLV, art. 1). Et quia fortitudo propriè respicit temporalia mala retrahentia à virtute, ut patet per definitionem Tullii (cit. in arg. 2), inde est quòd fortitudo propriè est circa timorem et audaciam, non autem circa spem, nisi inquantum connectitur audaciæ, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLV, art. 2).

ARTICULUS IV. — UTRUM FORTITUDO SIT SOLUM CIRCA PERICULA MORTIS (2).

De his etiam infra, art. 11 et 12, et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 3 ad 6, et IV, dist. 49, quæst. V, art. 3, quæst. II ad 1, et De virt. quæst. I, art. 12 ad 6, et quæst. V, art. 1, et 4 corp. et Ethic. lib. III, lect. 18.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non solùm sit circa pericula mortis. Dicit enim Augustinus (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa med.), quòd « fortitudo est amor facilè tolerans omnia propter id quod amatur. » Et (Musicæ lib. VI, cap. 15, circa fin.) dicit, quòd *fortitudo est affectio quæ nullas adversitates mortemve formidat*. Ergo fortitudo non est solùm circa pericula mortis, sed etiam circa alia adversa.

2. Præterea, oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam virtutem reducentem ad medium alios timores. Ergo fortitudo non solùm est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

3. Præterea, nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 6, à med.). Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

Sed *contra* est quod Andronicus dicit quòd « fortitudo est virtus irascibilis non facilè obstupescibilis à timoribus qui sunt circa mortem. »

CONCLUSIO. — Versatur fortitudo circa timores periculorum mortis, cùm ea sit inter omnia mala corporalia maximè terribilis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale æquivalet bono rationis. Et ideo oportet quòd fortitudo animi dicatur quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala; quia qui stat firmus contra majora, consequens est quòd stet firmus contra minora; sed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet ut respiciat ultimum. Maximè autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Unde Augus-

(1) Putà carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem vitæ præsentis extinguere, sicut in argumento relatum est; præter id quod subjungit, prosperitatis blandimenta contemnere; et mox etiam è converso adversitatis metum in corde superare.

(2) Juxta mentem D. Thomæ fortitudo versatur circa quælibet mala aut damna gravia, sed præcipuè circa mortis pericula, quasi omnium maxima.

tinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 22, parum à princ.), quòd « vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur, laboris (1) et doloris : ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit. » — Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fortitudo bene se habet in omnibus adversis tolerandis; non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solùm ex hoc quòd bene tolerat etiam maxima mala (3); ex aliis autem dicitur homo fortis secundùm quid.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia timor ex amore nascitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur contrariorum malorum timorem; sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum : et idem apparet in temperantia et aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale; et ideo oportuit esse specialem virtutem quæ moderaretur timores mortis.

Ad *tertium* dicendum, quòd extremum in virtutibus attenditur secundùm excessum rationis rectæ : et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundùm rationem, non est virtuti contrarium.

ARTICULUS V. — UTRUM FORTITUDO PROPRIÈ CONSISTAT CIRCA PERICULA MORTIS QUÆ SUNT IN BELLO (4).

De his etiam infra, quæst. CXXIV, art. 2 corp. et quæst. CXLI, art. 8 corp. et Sent. II, dist. 44, quæst. II, art. 1 ad 3, et III, dist. 33, quæst. III, art. 3, quæst. I corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non consistat propriè circa pericula mortis quæ sunt in bello. Martyres enim præcipuè de fortitudine commendantur. Sed martyres non commendantur de rebus bellicis. Ergo fortitudo non propriè consistit circa pericula mortis quæ sunt in bello.

2. Præterea, Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 35, in princ.), quòd « fortitudo dividitur in res bellicas et domesticas. » Tullius etiam dicit (De offic., in tit. : *Fortius esse in rebus bellicis quàm in urbanis antecellere*) : « Cùm plerique arbitrentur res bellicas majores esse quàm urbanas, minuenda est hæc opinio : sed si verè volumus judicare, multæ res extiterunt urbanæ majores clarioresque quàm bellicæ. » Sed circa majora major fortitudo consistit. Ergo non propriè consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est.

3. Præterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicæ conservandam : dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 12, circa princ.), quòd « intentione pacis bella geruntur. » Sed pro pace temporali reipublicæ non videtur quòd aliquis debeat se periculo mortis exponere, cùm talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quòd virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 6, parum ante fin.), quòd « maximè est fortitudo circa mortem quæ est in bello. »

CONCLUSIO. — Fortitudo consistit maximè circa pericula mortis, non modò quæ in communi imminet bello, sed etiam in bello particulari.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), fortitudo con-

(1) *Labore vel dolore* habet editio Neapol. 1763.

(2) Hinc præcipuum fortitudinis officium describens Dominus ait (Matth. X) : *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potiùs timete eum qui potest et corpus et animam perdere in gehennam.*

(3) Unde Apostolus ad Hebræos (cap. X) : nomine fortitudinis eos laudat quòd *magnum certamen sustinuerunt passionum, in opprobriis, tribulationibus*, etc.

(4) Per bellum intelligit bellum justum, sive sit commune, sive particulare.

firmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est ad cujus (1) rationem pertinet quòd semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quæ sunt ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt hujusmodi, non videntur alicui directè imminere ex hoc quòd prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis, quæ sunt in bellicis, directè imminent homini propter aliquod bonum, inquantum videlicet defendit bonum commune per justum bellum. Potest autem aliquod esse justum bellum dupliciter : uno modo generale, sicut cùm aliqui decertant in acie; alio modo particulare (2), putà cùm aliquis judex vel etiam persona privata non recedit à justo judicio timore gladii imminentis, vel cujuscumque periculi, etiamsi sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi præbere contra pericula mortis, non solùm quæ imminent in bello communi, sed etiam quæ imminent in particulari impugnatione, quæ communi nomine bellum dici potest. Et secundùm hoc concedendum est quòd fortitudo propriè est circa pericula mortis quæ est in bello. — Sed et circa pericula cujuscumque alterius mortis fortis bene se habet; præsertim quia cujuscumque mortis (3) homo potest periculum subire propter virtutem; putà cùm aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis; vel cùm non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus; ideo eorum fortitudo præcipuè commendatur. Nec est extra genus fortitudinis quæ est circa bellica, unde dicuntur *fortes facti in bello* (4).

Ad *secundum* dicendum, quòd res domesticæ vel urbanæ distinguuntur contra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella; et ita etiam circa hujusmodi potest esse propriè dicta fortitudo.

Ad *tertium* dicendum, quòd pax reipublicæ est secundùm se bona : nec redditur mala ex hoc quòd aliqui malè eâ utuntur : nam et multi alii sunt qui bene eâ utuntur : et multò pejora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, et sacrilegia, quàm ex ea occasionentur, quæ præcipuè pertinent ad vitia carnis.

ARTICULUS VI. — UTRUM SUSTINERE SIT PRINCIPALIS ACTUS FORTITUDINIS (5).

De his etiam supra, art. 3 corp. et infra, art. 8 corp. et art. 10 ad 3, et art. 11 ad 1, et quæst. CXXIV, art. 2 ad 3, et quæst. CXLI, art. 2 et 3 corp. et Sent. II, dist. 33, quæst. II, art. 3 ad 6, et quæst. III, art. 3, quæst. I corp. et De virt. quæst. I, art. 12 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est « circa difficile et bonum, » ut dicitur

(1) Supple *virtutis*, ut sit sensus quòd virtus omnis generaliter sumpta tendat in bonum ut objectum proprium, ac proinde fortitudini ex ipsa ratione virtutis conveniat agere propter bonum.

(2) Quod strictè tamen ac propriè non solet bellum dici, sed per similitudinem quamdam, sicut interdum in Scriptura : hoc enim sensu (Ps. XXXV, 3) : *Multi bellantes adversum me*, (Is. XLII, 12) : *Erunt quasi non sint bellantes adversum te*), (Hier. I, 19) : *Bellabunt adversum te nec prævalebunt.*

(3) Ita Mss. editi libri passim. Cod. Alcan., *præsertim etiam cujuslibet mortis.*

(4) His verbis utitur Apostolus (Hebr. XI).

(5) Juxta mentem D. Thomæ *sustinere*, seu immobiliter persistere in periculis jam urgentibus principalior est actus fortitudinis quàm *aggredi* pericula ad res difficiles aut periculosas propulsandas.

(Ethic. lib. II, cap. 3, circa fin.). Sed difficilius est aggredi quàm sustinere. Ergo sustinere non est præcipuus actus fortitudinis.

2. Præterea, majoris potentiæ esse videtur quòd aliquid possit in aliud agere, quàm quòd ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobiliter perseverare. Cùm ergo fortitudo perfectionem potentiæ nominet, videtur quòd magis ad fortitudinem pertineat aggredi quàm sustinere.

3. Præterea, magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium, quàm simplex ejus negatio. Sed ille qui sustinet, hoc solùm habet quòd non timet; ille autem qui aggreditur, contrariè movetur timenti (1), quia insequitur. Ergo videtur quòd cùm fortitudo retrahat maximè animum à timore, magis pertineat ad eam aggredi quàm sustinere.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 9, circa princ.), quòd « in sustinendo tristitias maximè aliqui fortes dicuntur. »

CONCLUSIO. — **Sustinere, et immobiliter in periculis sistere, principalior est actus fortitudinis, quàm aggredi pericula.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.), et Philosophus dicit (Ethic. lib. III, loc. cit.), « fortitudo est magis circa timores reprimendos quàm circa audacias moderandas. » Difficilius enim est timorem reprimere quàm audaciam moderari, eò quòd ipsum periculum, quod est objectum audaciæ et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundùm quòd moderatur audaciam; sed sustinere sequitur repressionem timoris. — Et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est, immobiliter sistere in periculis, quàm aggredi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sustinere est difficilius quàm aggredi (2), triplici ratione: primò quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente; qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori quàm cum debiliori. Secundò, quia ille qui sustinet, jam sentit pericula imminentia; ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri à præsentibus quàm à futuris. Tertiò, quia sustinere importat diuturnitatem temporis: sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem quàm subito motu moveri ad aliquod arduum. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8), quòd « quidam sunt prævalentes ante pericula, in ipsis autem discedunt; fortes autem è contrario se habent. »

Ad *secundum* dicendum, quòd sustinere importat quidem passionem corporis; sed actum animæ fortissimè inhærentis bono: ex quo sequitur quòd non cedat passioni corporali jam imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam quàm circa corpus.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui sustinet, non timet, præsente jam causâ timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

ARTICULUS VII. — UTRUM FORTIS OPERETUR PROPTER BONUM PROPRII HABITUS (3).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortis non operetur propter bonum proprii habitûs. Finis enim in rebus agendis, etsi sit prior in intentione, est tamen posterior in executione. Sed actus fortitudinis in exe-

(1) Sive contrario modo se habet ac timens, quia timens refugit, sed aggrediens persequitur adversarium.

(2) Hinc dicitur (Matth. V) : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.*

(3) In hoc articulo S. Doctor exponit quonam sensu sint hæc verba Philosophi intelligenda.

cutione est posterior quàm ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quòd fortis agat propter bonum proprii habitûs.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. XIII, cap. 8, ante med.) : « Virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent, scilicet dicendo eas propter se appetendas, ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciant, etiam ipsas amare utique desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus. » Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa fin.), quòd «fortitudo est amor omnia propter Deum facilè perferens. » Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitûs.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 7, ante med.), quòd « forti fortitudo est bonum (1). » Talis autem est finis.

CONCLUSIO. — Fortis operatur propter bonum sui habitûs, ut propter proximum finem ; ut scilicet in actu similitudinem sui habitûs exprimat ; quanquam propter beatitudinem et Dei amorem fortes, ut propter ultimum finem, operentur.

Respondeo dicendum quòd duplex est finis, scilicet proximus et ultimus. Finis autem proximus uniuscujusque agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat ; sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente; et finis ædificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem ; ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est quòd fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitûs exprimat in actu, intendit enim agere secundùm convenientiam sui habitûs. Finis autem remotus est beatitudo vel Deus (2).

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedebat ac si ipsa essentia habitûs esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est. Aliæ verò duæ procedunt de fine ultimo.

ARTICULUS VIII. — UTRUM FORTIS DELECTETUR IN SUO ACTU.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim « est operatio connaturalis habitûs non impedita, » ut dicitur (Ethic. lib. X, cap. 4, 6 et 8). Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea (Galat. V), super illud : *Fructus autem spiritûs est charitas, gaudium, pax,* dicit Ambrosius quòd opera virtutum dicuntur fructus, quia « mentem hominis sanctâ et sincerâ delectatione reficiunt. » Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea, debilius vincitur à fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quàm proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem ; et ita delectabiliter omnia operatur.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 9), quòd « fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere. »

CONCLUSIO. — Fortis ex una parte, videlicet ex consideratione sui actûs, ejusque

(1) Sicut ex græco καλόν vetus interpres reddit, sed modernus *honestum*.

(2) Cum his ergo non pugnat quod fortis fortiter agat ac propter Deum sustineat.

finis secundùm animam delectatur; ex alia parte verò, videlicet ex perpessione tristium et molestorum in quibus existit, dolorem sentit atque tristatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, qu. XXXI, art. 3, 4 et 5), cùm de passionibus ageretur, duplex est delectatio : una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem (1); alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ : et hæc propriè consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis verò actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundùm apprehensionem animæ ; putà quòd homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solùm inquantum est quoddam bonum naturale, sed etiam inquantum necessaria est ad opera virtutum, et quæ ad ea pertinent; et iterùm sustinere aliqua dolorosa secundùm tactum corporis, putà vulnera vel flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundùm delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine ejus ; ex alia verò parte habet unde doleat et animaliter, dum considerat amissionem propriæ vitæ, et corporaliter. Unde legitur (II. Machab. VI, 30), quòd Eleazarus (2) dixit : *Diros corporis sustineo dolores ; secundùm animam verò propter timorem tuum libenter hæc patior.* Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis, nisi fortè propter abundantem Dei gratiam, quæ fortiùs elevat animam ad divina, in quibus delectatur, quàm à corporalibus pœnis afficiatur; sicut beatus Tiburtius, cùm super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quòd videbatur sibi super roseos flores ambulare (3). Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non absorbeatur à corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, inquantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ, et quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 9, et lib. II, cap. 3), quòd « à forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quòd non tristetur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vehementia actûs vel passionis unius potentiæ impedit aliam potentiam in suo actu : et ideo per dolorem sensûs impeditur mens fortis ne in propria operatione delectationem sentiat (4).

Ad *secundum* dicendum, quòd opera virtutum sunt delectabilia præcipuè propter finem ; possunt autem ex sui natura esse tristia, et præcipuè hoc contingit in fortitudine. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 9, ad fin.), quòd « non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, præter quam inquantum finem attingit. »

Ad *tertium* dicendum, quòd tristitia animalis vincitur in forti à delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis est sensibilior, et apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto, inde est quòd à magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis, quæ est de fine virtutis.

ARTICULUS IX. — UTRUM FORTITUDO MAXIMÈ CONSISTAT IN REPENTINIS (5).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non maximè consis-

(1) Hanc delectationem ita describit B. Thomas, quia juxta illius mentem ex tactu maxima corporalium delectationum sequi solet.

(2) *Unus de primoribus scribarum vir ætate provectus et vultu decorus optimèque jam à pueritia conversatus*, cùm propter legis observantiam cruciari ab Antiocho juberetur (vers. 18, 23, 30).

(3) Sic in illius officio ad II diem Augusti Ecclesia publicè legit.

(4) Nisi eam spiritualem quam virtus ipsa menti fortis inspirat, dum se gaudet propter amorem ejus pati, quamvis doleat corpus.

(5) In hoc articulo S. Doctor ostendit fortitudinem maximè in repentinis consistere, non quantùm ad electionem, sed quantùm ad virtuosi habitûs manifestationem.

tat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tullius dicit (Rhetor. lib. II, De invent. aliq. ante fin.), quòd « fortitudo est considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio. » Ergo fortitudo non consistit maximè in repentinis.

2. Præterea, Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 38, circa med.) : « Fortis viri est non dissimulare cùm aliquid immineat, sed prætendere, et tanquam explorare de specula quadam mentis, et obviare cogitatione providâ rebus futuris, ne fortè dicat postea : Ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire. » Sed ubi est aliquod repentinum, ibi non potest provideri in futurum : ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, à med.), quòd « fortis est bonæ spei. » Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina,

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, ad fin.), quòd « fortitudo maximè est circa quæcumque quæ mortem inferunt, repentina existentia. »

CONCLUSIO. — Fortitudo, quantùm ad id quod in ipsa electione est, non est circa repentina, quamvis repentina magis fortitudinis habitum in anima firmatum patefaciant.

Respondeo dicendum quòd in operatione fortitudinis duo sunt consideranda : unum quidem quantùm ad electionem ipsius ; et sic fortitudo non est circa repentina ; eligit enim fortis præmeditari pericula, quæ possunt imminere, ut eis resistere possit, aut faciliùs ea ferre : quia, ut Gregorius dicit (in quadam homil. XXXV, in Evang. in princ.) (1), « jacula quæ prævidentur, minùs feriunt ; et nos mala mundi faciliùs ferimus, si contra ea clypeo præscientiæ præmunimur? » Aliud verò considerandum est in operatione fortitudinis quantùm ad manifestationem virtuosi habitûs ; et sic fortitudo maximè est circa repentina, quia secundùm Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 8, ad fin.), « in repentinis periculis maximè manifestatur fortitudinis habitus : » habitus enim agit in modum naturæ. Unde quòd aliquis absque præmeditatione faciat ea quæ sunt virtutis, cùm necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maximè manifestat quòd sit fortitudo habitualis in animo confirmata. Potest autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare : quâ etiam præparatione fortis utitur, cùm tempus adest.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X. — UTRUM FORTIS UTATUR IRA IN SUO ACTU (2).

De his etiam infra, art. 2 ad 1, et De ver. quæst. XXVI, art. 7 corp. fin. et Ethic. lib. III, lect. 17.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortis non utatur irâ in actu suo : nullus enim debet assumere quasi instrumentum suæ actionis illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed homo non potest uti irâ pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cùm velit, et deponere cùm velit : ut enim Philosophus dicit (in libro De memoria, cap. 2, sub fin.), quando passio corporalis mota est, non statim quiescit, ut homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

2. Præterea, ille qui per seipsum sufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius et imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo ira-

(1) Cùm explicat cur Christus discipulos admonuerit quænam passuri mala essent et quanta mundo imminerent.

(2) Declarat S. Doctor virum fortem uti irâ in suo actu, inquantum ad officium fortitudinis exequendum iram moderatam assumit.

cundia deficit : unde Seneca dicit (De ira, lib. I, cap. 16, inter princ. et med.) : « Non ad providendum tantùm, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio : et quid stultius est quàm hanc ab iracundia petere præsidium? rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab ægra? » Ergo fortitudo non debet iram assumere.

3. Præterea, sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementiùs exequuntur, ita etiam propter tristitiam vel concupiscentiam : unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8), quòd « feræ propter tristitiam sive dolorem incitantur ad pericula; et adulteri, propter concupiscentiam multa audacia operantur. » Sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam, neque concupiscentiam. Ergo pari ratione non debet assumere iram.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III (1), loc. cit.), quòd « furor cooperatur fortibus. »

CONCLUSIO. — Fortis ad fortitudinis actum iram assumit, non quamlibet, sed ratione moderatam.

Respondeo dicendum quòd de ira et de cæteris animæ passionibus, sicut supra dictum est (1 2, quæst. XXIV, art. 2), aliter sunt locuti peripatetici, et aliter stoici. Stoici enim iram et omnes alias passiones animæ ab animo sapientis, sive virtuosi excludebant. Peripatetici verò, quorum princeps fuit Aristoteles, et iram et alias animæ passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione. Et fortè quantùm ad rem non differebant, sed solùm quantùm ad modum loquendi : nam Peripatetici omnes motus appetitûs sensitivi qualitercumque (2) se habentes, passiones animæ nominabant, ut supra dictum est (1 2, quæst. XXIV, art. 2). Et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis ad hoc quòd cooperetur ad promptiùs agendum, idcirco ponebant et iram et alias passiones animæ assumendas esse à virtuosis, moderatas secundùm imperium rationis. Stoici verò vocabant animæ passiones immoderatos quosdam affectus appetitûs sensitivi, unde nominabant eas ægritudines vel morbos : et ideo penitùs eas à virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ira moderata secundùm rationem subjicitur imperio rationis (3); unde consequens est ut homo eâ utatur pro suo arbitrio, non autem si esset immoderata.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec inconveniens est si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro. Seneca autem sectator fuit Stoicorum, et directè contra Aristotelem verba præmissa proponit.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm fortitudo, sicut dictum est (art. 6 hujus quæst.), habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit; sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram quàm alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem; et sic directè cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem secundùm propriam rationem

(1) Hic Homeri plura hemistichia in eum sensum citat Philosophus, ac præsertim quòd σθένος ἔμβαλε θυμός, id est *vires injicit ira*.

(2) *Qualitercumque*, id est sive moderatè, sive immoderatè commoventur, et vel ad bonum juvant vel instigant ad malum.

(3) Quoad formale saltem ejus quod est vindicta vitiorum; non autem similiter quoad materiale quod est accensio sanguinis.

succumbit nocivo; sed per accidens coadjuvat ad aggrediendum, vel inquantum tristitia est causa iræ, ut supra dictum est (1 2, quæst. XLVII, art. 3), vel inquantum aliquis exponit se periculo, ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia secundùm propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum; sed per accidens quandoque coadjuvat ad aggrediendum, inquantum scilicet aliquis vult potiùs in pericula incidere quàm delectabili carere. Et ideo Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, à med.), quòd « inter fortitudines quæ sunt ex passione, naturalissima esse videtur quæ est per iram, et accipiens electionem, et cujus gratiâ, scilicet debito fine, fortitudo fit vera (1). »

ARTICULUS XI. — UTRUM FORTITUDO SIT VIRTUS CARDINALIS.

De his etiam infra, quæst. CXLI, art. 7, et 1 2, quæst. LXI, art. 2 et 3, et quæst. LXVI, art. 2 et 4 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 1, quæst. III et IV, et De virt. quæst. I, art. 12 ad 25 et 26, et quæst. V, art. 2.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, ut dictum est (art. præc.), maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis; nec etiam audacia quæ ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directè ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula et labores, ut Tullius dicit (2) (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.). Ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

3. Præterea, virtus cardinalis est circa ea in quibus præcipuè versatur vita humana, sicut ostium in cardine vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ raró occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis sive principalis.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. XXII, cap. 1, à med.), et Ambrosius (super Luc. cap. 6, super illud: *Beati pauperes*), et Augustinus (in lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15) numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales sive principales.

CONCLUSIO. — Fortitudo, quum sibi præcipuè vindicet unam communem omnium virtutum conditionem, videlicet firmitatis rationem, meritò in numero cardinalium virtutum ponitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXI, art. 3 et 4), virtutes cardinales sive principales dicuntur quæ præcipuè sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones una ponitur « firmiter operari, » ut patet (Ethic. lib. II, cap. 4). Laudem autem firmitatis potissimè sibi vindicat fortitudo. Tantò enim magis laudatur qui firmiter stat, quantò habet gravius impellens ad cadendum vel ad retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundùm rationem, et bonum delectans et malum affligens. Sed graviùs impellit dolor corporis quàm voluptas. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, aliquant. à princ.) : « Nemo est qui non magis fugiat dolorem quàm appetat voluptatem. Namque videmus etiam immanissimas bestias à maximis voluptatibus absterreri dolorum metu. » Et inter dolores animi et pericula maximè timentur ea quæ ducunt ad mortem, contra quæ firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis.

(1) Ita omnes edit. post Garciam, Cod. Alcan., *fortitudo sic fuit vera*. Edit. Rom., *fortitudo fuit*.

(2) Cùm fortitudinem definiret : *Moderatam periculorum susceptionem et laborum perpessionem*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd audacia et ira non cooperantur fortitudini ad actum ejus qui est sustinere, in quo præcipuè commendatur firmitas ejus (1); per hunc enim actum fortis cohibet timorem qui est passio principalis, ut supra dictum est (1 2, qu. xxv, art. 4).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, sicut ad contraria, quibus resistit; ad bonum autem rationis, sicut ad finem, quem intendit conservare.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis pericula mortis raro immineant, tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt, dum scilicet homini adversarii mortales suscitantur propter justitiam, quam sequitur, et etiam propter alia bona quæ facit.

ARTICULUS XII. — UTRUM FORTITUDO PRÆCELLAT INTER OMNES ALIAS VIRTUTES (2).

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit enim Ambrosius (De offic. lib. I, cap. 35, in princ.): « Est fortitudo velut cæteris excelsior. »

2. Præterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

3. Præterea, dignior est persona hominis quàm res ejus. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis; justitia autem et aliæ virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est præcipua inter omnes virtutes morales.

4. Sed *contra* est quod Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. *De justitia*): « In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur. »

5. Præterea, Philosophus dicit (Rhetor. lib. I, cap. 9, parum à princ.): « Necesse est maximas esse virtutes quæ maximè aliis utiles sunt. » Sed liberalitas videtur magis utilis quàm fortitudo. Ergo est major virtus.

CONCLUSIO. — Prudentia inter virtutes cardinales principatum tenet, quam sequitur justitia, deinceps fortitudo, post quam est temperantiæ virtus.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De Trinit. lib. VI, cap. 8, parum à princ.), « in his quæ non mole magnâ sunt, idem est esse majus quod melius : » unde tantò aliqua virtus major est, quantò melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum (3), secundùm Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis; justitia autem est hujus boni factiva (4), inquantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt conservativæ hujus boni, inquantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem à bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum præcipuum, quia timor periculorum mortis maximè est efficax (5) ad hoc quòd hominem faciat recedere à bono rationis : post quam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactûs maximè inter cætera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effectivè; et

(1) Fortitudo est virtus cardinalis ratione sui actûs principalis qui est *sustinere*, quia timor quem sustinendo moderatur est principalis animæ passio, non autem ira vel audacia quam in aggrediendo debet moderari.

(2) Ostendit S. Doctor fortitudinem non præcellere inter alias virtutes morales, sed ordine dignitatis tertiam esse inter cardinales.

(3) Sive bonum hominis est secundùm rationem esse; quasi dicat vivere, operari et se gerere in omnibus prout dictat ratio.

(4) Nicol., *fructus*.

(5) Id est maximam ad id vim habet, licèt non semper id contingat.

hoc etiam potius est eo quod dicitur conservativè secundùm remotionem impedimenti. — Unde inter virtutes cardinales est potior prudentia, secunda justitia, tertia fortitudo, quarta temperantia; et post has cæteræ virtutes.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus præfert, secundùm quamdam generalem utilitatem, prout scilicet et in rebus bellicis, et in rebus civilibus, sive domesticis utilis est. Unde ipse ibidem præmittit : « Nunc de fortitudine tractemus, quæ velut excelsior cæteris, dividitur in res bellicas et domesticas. »

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio virtutis magis consistit in bono quàm in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundùm rationem boni quàm secundùm rationem difficilis.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter justitiam conservandam; et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex justitia. Unde Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 35, ante med.), quòd « fortitudo sine justitia, iniquitatis est materia : quò enim validior est, eò promptior ut inferiorem opprimat. »

Quartum concedimus.

Ad *quintum* dicendum, quòd liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis; sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum justitiæ ordinem. Et ideo Philosophus dicit (Rhet. lib. I, cap. 9, à princ.), quòd « justi et fortes maximè amantur, quia sunt maximè utiles in bello et in pace. »

QUÆSTIO CXXIV.

DE MARTYRIO, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de martyrio; et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm martyrium sit actus virtutis. — 2° Cujus virtutis sit actus. — 3° De perfectione hujus actûs. — 4° De pœna martyrii. — 5° De causa.

ARTICULUS I. — UTRUM MARTYRIUM SIT ACTUS VIRTUTIS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius. Sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de Innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilarius (sup. Matth. can. 1, in fin.), quòd « in æternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur. » Ergo martyrium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullum illicitum est actus virtutis. Sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est (quæst. LXIV, art. 5), per quod tamen martyrium consummatur; dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. I, cap. 26, in princ.), quòd « quædam sanctæ feminæ tempore persecutionis, ut insectatores suæ pudicitiæ devitarent, se in fluvium dejecerunt, eoque modo defunctæ sunt (1), earumque martyria in catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur. » Non ergo martyrium est actus virtutis.

3. Præterea, laudabile est quòd aliquis spontè se offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non est laudabile quòd aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse præsumptuosum et periculosum. Non ergo martyrium est actus virtutis.

Sed *contra* est quòd præmium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis. Debetur autem martyrio, secundùm illud (Matth. v, 10) : *Beati qui per-*

(1) Pelagiam Antiochenam et sorores cum matre indicare videtur, etsi de sororibus tantùm ac de matre illius id expressè referat Ambrosius (lib. III De virginibus), ac Pelagiam ipsam se domi occidentem vel à culmine domûs præcipitantem insinuet.

secutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum. Ergo martyrium est actus virtutis.

CONCLUSIO. — Martyrium est actus virtutis, quâ aliquis contra persequentium impetus firmiter in justitia et veritate permanet.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1 et 3), ad virtutem pertinet quòd aliquis in bono rationis conservetur. Consistit autem bonum rationis in veritate sicut in proprio objecto, et in justitia sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet (quæst. CIX, art. 1 et 2, et qu. præc. art. 12). Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate et justitia contra persequentium impetus. Unde manifestum est quòd martyrium est actus virtutis

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd in innocentibus acceleratus est miraculosè liberi arbitrii usus, ita quòd etiam voluntariè martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem Scripturæ non comprobatur (1), ideo meliùs dicendum est quòd martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis. Unde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam; ita et in occisis propter Christum, meritum martyrii Christi (2) operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de Epiph. (66, De divers. cap. 3 in med.), quasi eos alloquens : « Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis baptismum prodesse non æstimat Christi. Non habebatis ætatem, quâ in passurum Christum crederetis; sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustineretis (3). »

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus ibidem dicit, « esse possibile quòd aliquibus fide dignis testificationibus divina persuaserit auctoritas Ecclesiæ, ut istarum sanctarum memoriam honoraret. »

Ad *tertium* dicendum, quòd præcepta legis dantur de actibus virtutum. Dictum autem est supra (quæst. CVIII, art. 1 ad 4), quædam præcepta legis divinæ tradita esse secundùm præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc vel illud facere, cùm fuerit opportunum. Ita etiam et aliqua pertinent ad actum virtutis secundùm præparationem animi, ut scilicet superveniente tali casu, homo secundùm rationem agat. Et hoc præcipuè videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum injustè inflictarum. Non autem debet homo occasionem dare alteri injustè agendi; sed si alius injustè egerit, ipse moderatè tolerare debet.

ARTICULUS II. — UTRUM MARTYRIUM SIT ACTUS FORTITUDINIS (4).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim μάρτυρ in græco, quasi testis. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundùm illud (Act. I, 8) : *Eritis mihi testes in Jerusalem*, etc., et Maximus dicit in quodam sermone : « Mater martyrii est fides catholica, in qua illustres athletæ suo sanguine subscripserunt. » Ergo martyrium est potiùs actus fidei quàm fortitudinis.

2. Præterea, actus laudabilis ad illam virtutem præcipuè pertinet quæ ad

(1) Contrarium affirmant S. Patres (Cf. August. serm. 66 et epist. 28, et Petrus Chrysologus, serm. 152).

(2) Ita Mss. et editi passim. Al., *meritum Christi*, item, *meritum martyrii* tantùm.

(3) Unde similiter Ecclesia *canit quòd Dei præconium innocentes martyres non loquendo, sed moriendo confessi sunt*.

(4) Docet B. Thomas martyrium esse actum fortitudinis, et hæc sententia communis est.

ipsum inclinat, et quæ ab ipso manifestatur, et sine qua ipse non valet. Sed ad martyrium præcipuè inclinat charitas : unde in quodam sermone Maximi dicitur : « Charitas Christi in suis martyribus vincit. » Maximè etiam charitas per actum martyrii manifestatur, secundùm illud (Joan. xv, 13) : *Majorem dilectionem nemo habet quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Sine charitate etiam martyrium nihil valet, secundùm illud (I. Corinth. xiii, 3) : *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo martyrium magis est actus charitatis quàm fortitudinis.

3. Præterea, Augustinus dicit in quodam sermone de S. Cypriano « Facile est martyrem celebrando venerari, magnum verò fidem ejus et patientiam imitari. » Sed in unoquoque actu virtutis præcipuè laudatur virtus cujus est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiæ quàm fortitudinis.

Sed *contra* est quod Cyprianus dicit in epist. ad martyres et confessores (lib. ii, epist. 6, parum à princ.) : « O beati martyres, quibus vos laudibus prædicem? O milites fortissimi, robur pectoris vestri, quo præconio vocis explicem? » Quilibet autem laudatur ex virtute cujus actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

CONCLUSIO. — Cùm per martyrium Christi fideles in justitia et veritate contra pericula mortis confirmentur, palam est, ipsum ad fortitudinis actum pertinere.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 1 et seq.), ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis, et maximè contra pericula, et præcipuè contra pericula mortis, et maximè ejus quæ est in bello. Manifestum est autem quòd in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et justitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quæ etiam in quodam certamine particulari à persecutoribus imminent. Unde Cyprianus dicit in quodam serm. (loc. sup. cit.) : « Vidit admirans præsentium multitudo cœleste certamen : et in prælio stetisse servos Christi voce liberâ, mente incorruptâ, virtute divinâ. » Unde manifestum est quòd martyrium est fortitudinis actus : et propter hoc de martyribus legit Ecclesia : *Fortes facti sunt in bello.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in actu fortitudinis duo sunt consideranda, quorum unum est bonum, in quo fortis firmatur, et hoc est fortitudinis finis; aliud est ipsa firmitas quâ quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono; et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in justitia humana, propter cujus conservationem mortis pericula sustinet; ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono justitiæ Dei, *quæ est per fidem Christi Jesu*, ut dicitur (Rom. iii, 22). Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis confirmatur; ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad actum martyrii inclinat quidem charitas, sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis; fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde est quòd martyrium est actus charitatis ut imperantis (1), fortitudinis autem ut elicientis. Inde etiam est quòd utramque virtutem manifestat. Quòd autem sit meritorium, hoc habet ex charitate, sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine charitate non valet.

(1) Juxta mentem auctoris martyrium præsupponit ut minimum charitatem quæ dicit affectum sinceri amoris erga Deum, sed non semper præsupponit charitatem habitualem in cordibus diffusam, ut volunt S. Bonaventura, Alcanus et quidam alii.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 6), principalior actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum ejus, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actûs principalis, qui est sustinere, inde est quòd concomitanter in martyribus patientia commendatur.

ARTICULUS III. — UTRUM MARTYRIUM SIT ACTUS MAXIMÆ PERFECTIONIS (1).

De his etiam infra, quæst. CLXXXIV, art. 5 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd martyrium non sit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere quod cadit sub consilio, non sub præcepto, quia scilicet non est de necessitate salutis. Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis : dicit enim Apostolus (Rom. x, 10) : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem;* et (I. Joan. III, 16) dicitur quòd *nos debemus pro fratribus animas* nostras *ponere.* Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

2. Præterea, ad majorem perfectionem videtur pertinere quòd aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quàm quòd Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium : unde Gregorius dicit (Moral. lib. ult. cap. 10 parum à princ.), quòd « obedientia cunctis victimis præfertur. » Ergo martyrium non est actus maximæ perfectionis.

3. Præterea, melius esse videtur aliis prodesse quàm seipsum in bono conservare : quia « bonum gentis melius est quàm bonum unius hominis, » secundùm Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 2, in fin.). Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest; ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi et gubernandi subditos est perfectior quàm actus martyrii.

Sed *contra* est quòd Augustinus (lib. De sancta virginitate, cap. 46, in fin.) præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet. Ergo martyrium maximè ad perfectionem pertinere videtur.

CONCLUSIO. — Martyrium, si comparetur ad fortitudinem, non est actus maximæ perfectionis : si vero comparetur ad charitatem, quæ homines ad illud impellit, maximæ est perfectionis.

Respondeo dicendum quòd de aliquo actu virtutis loqui possumus dupliciter : uno modo secundùm speciem actûs ipsius, prout comparatur ad virtutem proximè elicientem ipsum : et sic non potest esse quòd martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus; quia tolerare mortem non est laudabile secundùm se, sed solùm secundùm quòd ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, putà ad fidem et ad dilectionem Dei : unde ille actus virtutis, cùm sit finis, melior est. Alio modo potest considerari actus virtutis, secundùm quòd comparatur ad primum motivum, quod est amor charitatis; et ex hac parte præcipuè aliquis actus habet quòd ad perfectionem vitæ pertineat, quia, ut Apostolus dicit (Col. III, 14), *charitas est vinculum perfectionis.* Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maximè demonstrat perfectionem charitatis : quia tantò magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quantò pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quòd inter omnia alia bona præsentis vitæ maximè amat homo ipsam vitam, et è contrario maximè odit ipsam mortem, et præcipuè cum doloribus corporalium tormentorum, « quorum metu etiam bruta animalia à maximis voluptatibus abstrahun-

(1) Nullum est opus quo charitas melius probari possit juxta illud (Joan. XV) : *Majorem hâc dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis*, et (I. Joan. III) : *In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit.*

tur, » ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, inter princ. et med.). Et secundùm hoc patet quòd martyrium inter cæteros actus humanos est perfectius secundùm suum genus, quasi maximæ charitatis signum, secundùm illud (Joan. XV, 13) : *Majorem charitatem nemo habet quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub præcepto (2), quasi de necessitate salutis existens ; sicut Augustinus dicit (lib. De adulterinis conjugiis, cap. 13), quòd aliquis incidit in necessitatem continentiæ servandæ propter absentiam vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii, si in aliquo casu sit de necessitate salutis : est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis putà, cùm ex zelo fidei et charitate fraterna multoties leguntur sancti martyres spontè se obtulisse martyrio. Illa autem præcepta sunt intelligenda secundùm præparationem animi.

Ad *secundum* dicendum, quòd martyrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem, sicut legitur de Christo (Philipp. II, 8), quòd *factus est obediens usque ad mortem*. Unde patet quòd martyrium secundùm se est perfectius quàm obedientia absolutè dicta.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de martyrio secundùm propriam speciem actûs, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum ; sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

ARTICULUS IV. — UTRUM MORS SIT DE RATIONE MARTYRII (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. V, art. 3, quæst. II.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd mors non sit de ratione martyrii. Dicit enim Hieronymus (in serm. de Assumpt. seu epist. ad Paul. et Eustoc. inter med. et fin.) : « Rectè dixerim quòd Dei Genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit ; » et Gregorius dicit (hom. III in Evang. in fin.) : « Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra suum martyrium ; quia etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. » Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

2. Præterea, pro integritate carnis servanda aliquæ mulieres leguntur laudabiliter contempsisse vitam suam (4) ; et ita videtur quòd corporalis integritas castitatis præferatur vitæ corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, aut auferri intentatur pro confessione fidei christianæ, ut patet de Agnete et Lucia. Ergo videtur quòd martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quàm si etiam perderet corporalem vitam ; unde et Lucia dicit : « Si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam. »

3. Præterea, martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solùm mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut Augustinus dicit (Musicæ lib. VI, cap. 15, ad fin.). Sed multæ sunt aliæ adversitates præter mortem, quæ aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet (Hebr. X), unde et

(1) De martyrii excellentia videri possunt Tertullianus (lib. Ad martyres), Cyprianus (De exhortat. ad martyr.), B. Ephrem (in duob. serm. De laud. martyr.), August. (serm. 47 De sanctis).

(2) Nam, ut ait ipse S. Doctor (quæst. CLXXXIV, art. 3), perfectio essentialiter consistit in præceptis.

(3) Probat S. Doctor ad perfectam rationem martyrii propriè dicti requiri quòd aliquis mortem sustineat.

(4) De sancta Pelagia virgine ac sororibus ejus pariter virginibus jam notatum est ex Ambrosio.

sancti Marcelli papæ martyrium celebratur, qui tamen fuit mortuus in carcere. Ergo non est de martyrii necessitate quòd aliquis sustineat pœnam mortis.

4. Præterea, martyrium est actus meritorius, ut dictum est (art. præc. et art. 2 hujus qu. ad 1). Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem; et ita mors non est de ratione martyrii.

Sed *contra* est quod Maximus dicit in quodam sermone De martyrio, quòd « vincit pro fide moriendo, qui vinceretur sine fide vivendo. »

CONCLUSIO. — **Ad perfectam martyrii rationem spectat, ut aliquis mortem propter Christum vel propter Deum sustineat.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 huj. qu.), martyr dicitur quasi testis fidei christianæ, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur (Hebr. xi). Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia præsentia contemnere, ut ad futura et invisibilia bona perveniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit corporalia cuncta despicere. Consueverunt enim homines et consanguineos et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent. Unde et Satan contra Job induxit (Job, ii, 4): *Pellem pro pelle, et cuncta quæ homo habet, dabit pro anima sua*, id est pro vita sua corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quòd aliquis mortem sustineat propter Christum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illæ auctoritates, et si quæ similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quamdam similitudinem (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd in muliere quæ integritatem carnis perdit, vel ad perdendam eam damnatur occasione fidei christianæ, non est apud homines manifestum utrùm hoc mulier patiatur propter amorem fidei christianæ, vel magis pro contemptu castitatis; et ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens; unde hoc non propriè habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad præmium deputari, sicut Lucia dixit.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (qu. præc. art. 4 et 5), fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter; et ideo nec martyrium propriè dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilii, vel rapinæ divitiarum, nisi fortè secundùm quòd ex his sequitur mors (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntariè patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quòd aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas à persecutoribus patitur pro fide Christi, diu vivat: in quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo hujusmodi afflictiones patitur.

ARTICULUS V. — UTRUM SOLA FIDES SIT CAUSA MARTYRII (3).

De his etiam Sent. iv, dist. 49, quæst. v, art. 3, quæst. ii corp. et ad 9, 10 et 12, et Rom. viii, lect.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sola fides sit causa martyrii

(1) Beata Virgo dicitur martyrium accepisse, quia in passione D. N. J. C. acerbissimo dolore cor suum fuit transfixum.

(2) Hinc Ecclesia aliquos ut martyres colit, de quibus certum est quòd non obierint morte violentâ, veluti S. Felicem, 14 jan., S. Sylverium, 20 junii, S. Martinum papam, 12 novembris, S. Melchiadem, 10 decembris.

(3) S. Thomas et cum eo ferè omnes theologi docent fidem non esse solam causam martyrii, sed cujusvis alterius virtutis officium, Christi causâ susceptum, si quis pro illo officio mortem patiatur.

Dicitur enim (I. Petr. IV, 15) : *Nemo vestrûm patiatur ut homicida, aut fur, aut aliquid hujusmodi; si autem ut christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine.* Sed ex hoc dicitur aliquis christianus, quia tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

2. Præterea, martyr dicitur quasi testis. Testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cujuslibet veritatis, sed solùm ex testimonio veritatis divinæ; alioquin si quis moreretur pro confessione veritatis Geometriæ vel alterius speculativæ scientiæ, esset martyr; quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrii causa.

3. Præterea, inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quæ ordinantur ad bonum commune; quia « bonum gentis melius est quàm bonum unius hominis, » secundùm Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 2, in fin.). Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maximè videretur quòd illi essent martyres qui pro defensione reipublicæ moriuntur : quod Ecclesiæ observatio non habet : non enim militum qui in bello justo moriuntur, martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. v, 10) : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam,* quod pertinet ad martyrium, ut Glossa ord. et Hieron. in hunc loc. ibidem dicit. Ad justitiam autem pertinet non solùm fides, sed etiam aliæ virtutes. Ergo et aliæ virtutes possunt esse martyrii causa.

CONCLUSIO. — Non tantùm fides, sed omnium virtutum opera, ut in Deum referuntur, martyrii causa esse possunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quæ secundùm pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit : unde et martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius. Hujusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cujuslibet martyrii causa est fidei veritas. — Sed ad fidei veritatem non solùm pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio; quæ quidem fit non solùm per verba, quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundùm illud (Jacobi II, 18) : *Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.* Unde et de quibusdam dicitur (Tit. I, 16) : *Confitentur* verbis *se nosse Deum, factis autem negant.* Et ideo omnium virtutum opera, secundùm quòd referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quòd Deus hujusmodi opera à nobis requirit, et nos pro eis remunerat : et secundùm hoc possunt esse martyrii causa (1). Unde et beati Joannis Baptistæ martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solùm ex eo quòd habet fidem Christi, sed etiam ex eo quòd spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundùm illud (Rom. VIII, 9) : *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus;* et etiam ex hoc quòd ad imitationem Christi peccatis moritur, secundùm illud (Galat. v, 24) : *Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt*

(1) Patitur enim propter Christum, ait ipse S. Doctor (lect. VII in c. 8 ad Rom.), non solùm qui patitur propter fidem Christi, sed etiam qui patitur pro quocumque justitiæ opere pro amore Christi.

(2) Quemadmodum S. Lambertus, 17 sept. et S. Rumoldus, 1 julii; sanctus autem Thomas Cantuariensis pro defensione jurisdictionis ecclesiasticæ interfectus celebratur, 27 dec.; S. Pelagia ne dispendium virginitatis pateretur occubuit, et sic de multis aliis.

cum vitiis et concupiscentiis. Et ideo ut christianus patitur, non solùm qui patitur pro fidei confessione, quæ fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando propter Christum, quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis : et ideo non dicitur esse veritas secundùm pietatem, unde nec ejus confessio potest esse directè martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est (quæst. CX, art. 3 et 4), vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, inquantum mendacium est peccatum divinæ legi contrarium, potest esse martyrii causa.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum reipublicæ est præcipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quàm humanum. Tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum (1), ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa, secundùm quòd in Deum refertur (2).

QUÆSTIO CXXV.

DE TIMORE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini; et primò de timore; secundò, de intimiditate; tertiò, de audacia. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm timor sit peccatum. — 2° Utrùm opponatur fortitudini. — 3° Utrùm sit peccatum mortale. — 4° Utrùm excuset vel diminuat peccatum.

ARTICULUS I. — UTRUM TIMOR SIT PECCATUM (3).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit peccatum. Timor enim est passio quædam, ut supra habitum est (1 2, quæst. XXIII, art. 4, et quæst. XLII). Sed « ex passionibus non laudamur neque vituperamur, » ut patet (Ethic. lib. II, cap. 5, in med.). Cùm ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quòd timor non sit peccatum.

2. Præterea, nihil quod in lege divina mandatur, est peccatum : quia *lex Domini est immaculata*, ut dicitur (Psalm. XVIII, 8). Sed timor mandatur in lege Dei : dicitur enim (Ephes. VI, 5) : *Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore*. Ergo timor non est peccatum.

3. Præterea, nihil quod naturaliter inest homini, est peccatum, quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 3, et lib. IV, cap. 11). Sed timere est homini naturale; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 7, in med.), quòd « erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terræ motum, neque inundationes. » Ergo timor est peccatum.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. X, 28) : *Nolite timere eos qui occidunt corpus;* et (Ezech. II, 6) dicitur : *Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas*.

CONCLUSIO. — Timor quo aliquis timet et fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab iis quæ sunt prosequenda, peccatum est : non autem is quo timentur ea quæ secundùm rationem fugienda sunt.

(1) Advertendum est, ait Sylvius, illos qui pro defensione reipublicæ in bello justo occiduntur, posse esse martyres, si illam defendant propter Deum, amore justitiæ ac legis divinæ.

(2) Ex antea dictis quatuor conditiones requiruntur ad verum martyrium : 1° quòd verè mors sequatur; 2° quòd voluntariè acceptetur; 3° quòd causa mortis sit opus virtutis christianæ in ordine ad Deum et propter Deum; 4° quòd omnium peccatorum suorum se pœniteat patiens, et saltem attritionem habeat.

(3) Timor de quo hìc agitur non est passio; nam passiones sunt indifferentes, sed est actus quo excessus est in timendo et defectus in audendo.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem : nam bonum actûs humani in ordine quodam consistit, ut ex supra dictis patet (quæst. CIX, art. 2, et quæst. CXIV, art. 1). Est autem hic debitus ordo, ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat aliqua esse refugienda, et aliqua prosequenda; et inter fugienda, quædam dictat esse magis fugienda quàm alia; et similiter etiam inter prosequenda, quædam dictat esse magis prosequenda quàm alia : et quantùm est bonum prosequendum, tantùm est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quòd ratio dictat quædam bona magis esse prosequenda quàm quædam mala fugienda (1). Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, et habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundùm rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd timor communiter dictus secundùm suam rationem importat universaliter fugam. Unde quantùm ad hoc non importat rationem boni vel mali, et similiter est de qualibet alia passione. Et ideo Philosophus dicit quòd passiones non sunt laudabiles neque vituperabiles, quia scilicet non laudantur neque vituperantur qui irascuntur vel timent, sed qui circa hæc aut ordinatè aut inordinatè se habent.

Ad *secundum* dicendum, quòd timor ille ad quem inducit Apostolus, est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat, ne deficiat in obsequiis quæ domino debet impendere.

Ad *tertium* dicendum, quòd mala quibus homo resistere non potest, et ex quorum sustinentia nihil boni provenit homini (2), ratio dictat esse fugienda. Et ideo timor talium non est peccatum.

ARTICULUS II. — UTRUM PECCATUM TIMORIS OPPONATUR FORTITUDINI (3).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est (quæst. CXXIII, art. 4 et 5). Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis : quia super illud (Psal. CXXVII) : *Beati omnes qui timent Dominum*, Glossa (ord. Aug.) dicit quòd « humanus timor est quo timemus pati pericula carnis vel perdere mundi bona; » et super illud (Matth. XXVI) : *Oravit tertiò eumdem sermonem*, etc. dicit Glossa (ord. Aug. Quæst. evangel. lib. I, qu. ult.) quòd « triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor doloris et timor vilitatis. » Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Præterea, præcipuum quod commendatur in fortitudine, est quòd exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servitutis vel ignominiæ exponit se morti; sicut Augustinus (De civ. Dei, lib. I, cap. 24) narrat de Catone, qui, ut non incurreret Cæsaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

3. Præterea, omnis desperatio procedit ex aliquo timore. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est (quæst. XX,

(1) Nempe ratio dictat pœnas corporales esse suscipiendas potiùs quàm famam nostram aut justitiam qualitercumque lædere, quia bona spiritualia corporalibus sunt anteponenda.

(2) Qualia nimirum sunt quæ pro exemplo in argumento afferuntur; nec enim inundationibus vel etiam terræ motibus cùm accidunt resisti potest; et nulla est homini apparens utilitas ut ea patiatur.

(3) Timor de quo hìc agitur est inordinatus timor malorum temporalium ac præcipuè periculorum mortis, circa quæ versatur fortitudo. Hinc patet huic virtuti illud peccatum esse oppositum.

art. 1, et 1 2, quæst. XL, art. 4). Ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. III, cap. 7) timiditatem ponit fortitudini oppositam.

CONCLUSIO. — Timor mortis inordinatus adversatur fortitudini; timor autem communiter sumptus, non uni, sed variis virtutibus opponi potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3, et 1 2, quæst. XLIII, art. 1), omnis timor ex amore procedit; nullus enim timet nisi contrarium ejus quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitii; sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute; quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis : amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato; ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato; sicut avarus timet amissionem pecuniæ, intemperatus amissionem voluptatis, et sic de aliis. — Sed timor præcipuus est periculorum mortis, ut probatur (Ethic. lib. III, cap. 6, à med.). Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quæ est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomasticè dicitur timiditas (1) fortitudini opponi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest

Ad *secundum* dicendum, quòd actus humani præcipuè dijudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 6). Ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum. Sed ille qui se periculis mortis exponit, ut fugiat servitutem, vel aliquid laboriosum, à timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 7, ad fin.), quòd « mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi : mollities est enim fugere laboriosa. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. XLV, art. 2), sicut spes est principium audaciæ, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad fortem, qui utitur audaciâ moderatè, præexigitur spes; ita è converso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quòd quælibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas : timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula mortis. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS III. — UTRUM TIMOR SIT PECCATUM MORTALE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est (1 2, quæst. XXIII, art. 1), est in irascibili, quæ est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantùm peccatum veniale, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXXIV, art. 4). Ergo timor non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale totaliter cor avertit à Deo. Hoc autem non facit timor; quia super illud (Judicum VII) : *Qui formidolosus est*, etc., dicit Glossa ord. quòd « timidus est qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari et animari denuo potest. » Ergo timor non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccatum mortale non solùm retrahit à perfectione, sed etiam à præcepto. Sed timor non retrahit à præcepto, sed solùm à per-

(1) Timiditas fermè idem est vitium quàm ignavia; in eo tantùm differunt quòd timiditas excedat in timendo, ignavia deficiat in audendo. Sed hæc duo sub eodem nomine timiditatis solent contineri, quia sunt valdè affinia.

fectione : quia super illud (Deuteron. xx) : *Qui est homo formidolosus, et corde pavido,* etc., dicit Glossa (ord. Isid.): « Docet non posse quemquam professionem contemplationis vel militiæ spiritualis arripere, qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit. » Ergo timor non est peccatum mortale.

Sed *contra* est quòd pro solo peccato mortali debetur pœna inferni : quæ tamen debetur timidis, secundùm illud (Apoc. xxi, 8) : *Timidis, et incredulis, et execratis,* etc., *pars erit in stagno ignis, et sulphuris, quod est mors secunda.* Ergo timiditas est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — **Timor ita inordinatus, ut aliquis propterea deliberatè quidpiam velit, quod contra charitatem, vel legem divinam sit, peccatum mortale est; timor verò in sensualitate, veniale est peccatum.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), timor peccatum est secundùm quòd est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundùm rationem refugiendum. Hæc autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitûs; et sic non potest esse peccatum mortale, sed solùm veniale (1). Quandoque verò hujusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, qui ex libero arbitrio refugit aliquid non secundùm rationem : et talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege divina (2), talis timor est peccatum mortale : alioquin erit peccatum veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de timore, secundùm quòd consistit intra sensualitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest meliùs dici quòd ille toto corde terretur cujus animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quòd etiamsi timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinatè terretur (3) quin persuasionibus revocari possit; sicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiscentiæ consentiendo, revocatur ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad *tertium* dicendum, quòd Glossa illa loquitur de timore revocante hominem à bono, quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale; quandoque etiam non est peccatum, putà cùm aliquis habet rationabilem causam timoris.

ARTICULUS IV. — UTRUM TIMOR EXCUSET A PECCATO (4).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non excuset à peccato. Timor enim est peccatum, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed peccatum non excusat à peccato, sed magis aggravat ipsum. Ergo timor non excusat à peccato.

2. Præterea, si aliquis timor excusat à peccato, maximè excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur

(1) Potest fieri in hac hypothesi ut nullum sit peccatum, quia motus ille potest esse solummodò materialis.

(2) Supponit S. Doctor aliquid prohibitum aut imperatum sub gravi, nam alioquin peccatum foret tantùm veniale.

(3) Nicolai habet : *potest autem contingere quòd etiam timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinatè terretur,* etc. quæ lectio minùs vera videtur, ut per se patet.

(4) Docet S. Doctor timorem non excusare à toto, sed à tanto peccato, quatenùs voluntarium minuit.

excusare, quia cùm mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat à peccato.

3. Præterea, omnis timor aut est mali temporalis aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit à peccato : timor etiam mali temporalis non excusat à peccato, quia, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. xi, cap. 6, ante med.), « inopiam non oportet timere, neque ægritudinem, neque quæcumque non à propria malitia procedunt. » Ergo videtur quòd timor nullo modo excuset à peccato.

Sed *contra* est quod dicitur (Decret. 1, quæst. i, cap. *Constat*) : « Vim passus et invitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excusationis. »

CONCLUSIO. — **Is tantùm timor qui est ordinatus, et ex ea parte, quâ sibi involuntarium permiscetur, excusat à peccato.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), timor intantum habet rationem peccati, inquantum est contra ordinem rationis. Ratio autem judicat quædam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo quicumque, ut fugiat mala quæ secundùm rationem sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minùs fugienda, non incurrit peccatum; sicut magis est fugienda mors corporalis quàm amissio rerum temporalium. Unde si quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret, aut daret, excusaretur à peccato; quod incurreret, si sine causa legitima, prætermissis bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ secundùm rationem sunt minùs fugienda, incurrat mala quæ secundùm rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter à peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animæ quàm mala corporis; corporis autem magis quàm mala exteriorum rerum. Et ideo si quis incurrat mala animæ, id est, peccata, fugiens mala corporis, putà flagella, vel mortem, aut mala exteriorum rerum, putà damnum pecuniæ, aut si sustineat mala corporis, ut vitet damnum pecuniæ, non excusatur totaliter à peccato (1). Diminuitur tamen secundùm aliquid ejus peccatum, quia minùs voluntarium est quod ex timore agitur; imponitur enim homini quædam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminentem. — Unde Philosophus (Ethic. lib. iii, cap. 1), hujusmodi quæ ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario et involuntario.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd timor non excusat ex ea parte quâ est peccatum, sed ex ea parte quâ est involuntarium.

Ad *secundum* dicendum, quòd, licèt mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporalis vitæ est quoddam malum, et per consequens timendum.

Ad *tertium* dicendum, quòd secundùm Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti quòd mala temporalia non sint hominis mala, et per consequens nullo modo timenda. Sed secundùm Augustinum (De libero arbitrio, lib. ii, cap. 18 et 19), hujusmodi temporalia sunt minima bona, quod etiam Peripatetici senserunt : et ideo contraria eorum sunt quidem timenda; non tamen multùm, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundùm virtutem.

(1) Voluntarium enim non omninò desinit : nam, ut ait ipse D. Thomas (1 2, quæst. vi, art. 6), ea quæ per metum fiunt magis sunt voluntaria quàm involuntaria.

QUÆSTIO CXXVI.

DE INTIMIDITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitio intimiditatis; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm intimidum esse sit peccatum. — 2° Utrùm opponatur fortitudini.

ARTICULUS I. — UTRUM INTIMIDITAS SIT PECCATUM (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri justi, non est peccatum. Sed in commendationem viri justi dicitur (Proverb. XXVIII, 1) : *Justus quasi leo confidens, absque terrore erit.* Ergo esse impavidum non est peccatum.

2. Præterea, « maximum terribilium est mors, » secundùm Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 6, à med.). Sed nec mortem oportet timere, secundùm illud (Matth. X, 28) : *Nolite timere eos qui occidunt corpus,* etc., nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri, secundùm illud (Is. LI, 12) : *Quis tu, ut timeas ab homine mortali?* Ergo impavidum esse non est peccatum.

3. Præterea, timor ex amore nascitur, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2). Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis : quia, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 28 in princ.), « amor Dei usque ad contemptum sui facit cives civitatis cœlestis. » Ergo nihil humanum formidare, videtur non esse peccatum.

Sed *contra* est quod de judice iniquo dicitur (Luc. XVIII, 2), quòd *nec Deum timebat, nec hominem reverebatur.*

CONCLUSIO. — Intimiditas, sive ex amoris defectu, sive animi elatione vel stoliditate procedat, vitiosa est : excusat tamen à peccato, quando invincibilis existit.

Respondeo dicendum quòd quia timor ex amore nascitur, idem judicium videtur esse de amore et timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem est unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, et ea quæ ad ipsam ordinantur, cum debito modo : ut scilicet amentur hujusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundùm quòd eis utendum est propter ultimum finem. Unde quòd aliquis deficiat à debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum. — Nunquam tamen à tali amore aliquis totaliter decidit : quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest; propter quod Apostolus dicit (Eph. V, 29) : *Nemo unquam carnem suam odio habuit.* Unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt à præsentibus angustiis liberare. Unde contingere potest quòd aliquis minùs quàm debeat, timeat mortem et alia temporalia mala, propter hoc quòd minùs debito amet ea. Sed quòd nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quòd æstimat mala opposita bonis quæ amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumentis et alios contemnentis, secundùm quod dicitur (Job, XLI, 24) : *Factus est ut nullum timeret : omne sublime videt :* quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 7, circa med.), quòd « Celtæ propter stultitiam nihil timent. » Unde patet quòd esse impavidum est vitiosum (2), sive causetur ex defectu

(1) Intimiditas, seu, ut alii vocant, timoris vacuitas est quâ quispiam mortis et aliorum malorum pericula non timet ubi, quando vel quomodo timere oportet, quod est contra rectam rationem ac proinde peccatum.

(2) Peccatum illud est mortale, ait Sylvius, si aut ex causâ mortali proveniat, aut propter intimiditatem magno periculo quis se objiciat, absque justa causa.

amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate; quæ tamen excusat à peccato, si sit invincibilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justus commendatur à timore non retrahente eum à bono, non quòd sit absque omni timore : dicitur enim (Eccli. I, 28) : *Qui sine timore est, non poterit justificari.*

Ad *secundum* dicendum, quòd mors vel quidquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est eâ ratione timendum ut à justitia recedatur (1); est tamen timendum inquantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis vel quantùm ad se, vel quantùm ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur (Proverb. XIV, 16) : *Sapiens timet et declinat à malo.*

Ad *tertium* dicendum, quòd bona temporalia debent contemni inquantum nos impediunt ab amore et timore Dei : et secundùm hoc etiam non debent timeri : unde dicitur (Eccli. XXXIV, 16) : *Qui timet Dominum, nihil trepidabit.* Non autem debent contemni bona temporalia, inquantum instrumentaliter nos juvant ad ea quæ sunt divini timoris et amoris.

ARTICULUS II. — UTRUM ESSE IMPAVIDUM OPPONATUR FORTITUDINI (2).

De his etiam Sent. II, dist. 26, quæst. II, art. 2 ad 4, et dist. 34, quæst. I, art. 2 corp. fin. et dist. 44, quæst. II, art. 1 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim judicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quòd aliquis est impavidus : remoto enim timore, aliquis et fortiter sustinet, et audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

2. Præterea, esse impavidum est vitiosum vel propter defectum debiti amoris (3), vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur charitati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ sive sapientiæ. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Præterea, virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio. Sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum. Cùm ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia verò parte opponatur ei audacia; videtur quòd impaviditas ei non opponatur.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. III, cap. 7) ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

CONCLUSIO. — Intimiditas seu impavidum esse, fortitudini adversatur secundùm defectum timoris, quo non timentur ea quæ timeri debent; sicut timiditas per excessum, inquantum timentur quæ timeri non debent.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 3), fortitudo est circa timores et audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundùm rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet; et similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest sicut per excessum, ita et per defectum. Unde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, inquantum scilicet homo timet quod non oportet (4); ita etiam impaviditas opponitur ei per defec-

(1) Contra monitum Sapientis ecclesiastici (cap. 4) : *Pro justitia agonizare pro anima tua, et usque ad mortem certa pro justitia.*

(2) Affirmativè respondet S. Doctor, quia fortitudinis est timorem ita moderari ut intra limites rectæ rationis semper sistat.

(3) Quia scilicet non timemus id amittere quod non amamus, quantumcumque dignum sit quod ametur vel obligemur ad amandum; sicut faciunt qui peccare non timent et per peccatum damnationem incurrere, quia non satis Deum amant, nec satis bonum suum sive salutem curant.

(4) Ita Mss. et editi passim. Al. : *Timet quod non debet, vel secundùm quod non debet, vel secundùm quod non oportet.*

tum timoris, inquantum scilicet aliquis non timet quod oportet timere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd actus fortitudinis est mortem sine timore sustinere et aggredi, non qualitercumque, sed secundùm rationem; quod non facit impavidus.

Ad *secundum* dicendum, quòd impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis, et ideo directè opponitur fortitudini : sed secundùm suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd vitium audaciæ opponitur fortitudini secundùm excessum audaciæ, impaviditas autem secundùm defectum timoris. Fortitudo autem in utraque passione medium ponit. Unde non est inconveniens quòd secundùm diversa habeat diversa extrema.

QUÆSTIO CXXVII.

DE AUDACIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de audacia; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm audacia sit peccatum. — 2° Utrùm opponatur fortitudini.

ARTICULUS I. — UTRUM AUDACIA SIT PECCATUM (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd audacia non sit peccatum. Dicitur enim (Job, XXXIX, 21) de equo, per quem designatur bonus prædicator, secundùm Gregorium (Moral. lib. XXXI, cap. 11), quòd « audacter in occursum pergit armatis. » Sed nullum vitium cedit in commendationem alicujus. Ergo esse audacem non est peccatum.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 9, à princ.), « oportet consiliari quidem corde, operari autem velociter consiliata. » Sed ad hanc velocitatem operandi juvat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

3. Præterea, audacia est quædam passio quæ causatur à spe, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLV, art. 2), cùm de passionibus ageretur. Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. VIII, 18) : *Cum audaci non eas in via, ne fortè gravet mala sua in te* (2). Nullius autem societas est declinanda, nisi propter peccatum. Ergo audacia est peccatum.

CONCLUSIO. — Audacia moderatione carens tam ratione defectûs quàm ratione excessûs, peccatum est.

Respondeo dicendum quòd audacia, sicut supra dictum est (1 2, qu. XXIII, art. 1, et quæst. XLV), est quædam passio. Passio autem quandoque quidem est moderata secundùm rationem, quandoque autem caret moderatione vel per excessum, vel per defectum; et secundùm hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum à superabundanti; sicut ira dicitur non quæcumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa : et hoc etiam modo audacia per snperabundantiam dicta ponitur esse peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd audacia ibi sumitur, secundùm quòd est moderata ratione : sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

(1) Audacia non hìc sumitur prout simpliciter est quædam passio, sed quatenùs importat excessum passionis illius, quâ quis in invadendo vel aggrediendo pericula nimium sibi præfidit; quod est contra rationem ac proinde vitiosum.

(2) Per audacem intelligit Sapiens temerarium et nimis confidentem, qui quidvis audet, nec rationis judicium sequitur, sed impetum suarum passionum et suæ voluntatis insolentiam. Et cap. XXII de filia audaci dicit quòd *patrem et virum confundit, et ab impiis non minorabitur*, id est, non erit in vitiis inferior quàm impii.

Ad *secundum* dicendum, quòd operatio festiva commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festinè agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum; esset enim quædam præcipitatio actionis, quod est vitium prudentiæ oppositum, ut supra dictum est (quæst. LIII, art. 3). Et ideo audacia, quæ operatur ad velocitatem operandi, intantum laudabilis est, inquantum à ratione ordinatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd quædam vitia innominata sunt, et similiter quædam virtutes, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 4, 5 et 6, et lib. II, cap. 7). Et ideo oportuit in quibusdam passionibus uti nomine virtutum et vitiorum. Præcipuè autem illis passionibus utimur ad vitia designanda, quarum objectum est malum; sicut patet de odio, timore, ira et audacia. Spes autem et amor habet bonum pro objecto, et ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

ARTICULUS II. — UTRUM AUDACIA OPPONATUR FORTITUDINI (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione procedere. Sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quàm fortitudini.

2. Præterea, audacia non videtur esse vituperabilis, nisi inquantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinatè ingerit, vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat. Sed hoc videtur ad injustitiam pertinere. Ergo audacia, secundùm quòd est peccatum, non opponitur fortitudini, sed justitiæ.

3. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut dictum est (quæst. CXXIII, art. 3). Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundùm excessum timoris, habet illud vitium oppositum timiditati secundùm defectum timoris. Si ergo audacia opponitur fortitudini propter excessum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. lib. II et III, cap. ult. utrobique) ponit audaciam fortitudini oppositam.

CONCLUSIO. — **Audacia adversatur fortitudini, quæ circa timores et audacias versatur.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2), ad virtutem moralem pertinet modum rationis servare in materia circa quam est. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicujus virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, sicut immoderatum moderato. Audacia autem, secundùm quòd sonat vitium, importat excessum passionis, qui audacia dicitur. Unde manifestum est quòd opponitur virtuti fortitudinis quæ est circa timores et audacias, ut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd oppositio vitii ad virtutem non attenditur principaliter secundùm causam vitii, sed secundùm ipsam vitii speciem. Et ideo non oportet quòd audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut directa oppositio vitii non attenditur circa ejus causam, ita etiam non attenditur secundùm ejus effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia est effectus ipsius. Unde nec etiam secundùm hoc attenditur audaciæ oppositio.

(1) Audacia immoderata de qua hìc sermo est fortitudini adversatur; sicut audacia rectè temperata ad hanc virtutem pertinet.

Ad *tertium* dicendum, quòd motus audaciæ consistit in invadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinat, nisi inquantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantùm (1). Sed audacia non semper concomitatur tantùm defectum timiditatis : quia, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 7), « audaces sunt prævolantes, et volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt, » scilicet præ timore.

QUÆSTIO CXXVIII.

DE PARTIBUS FORTITUDINIS.

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis : et primò considerandum est quæ sint fortitudinis partes; secundò de singulis partibus est agendum.

ARTICULUS UNICUS. — UTRUM PARTES FORTITUDINIS CONVENIENTER ENUMERENTUR.

De his etiam infra, quæst. CXXIX, art. 5, et quæst. CXXXIV, art. 4, et quæst. CXXXVI, art. 4, et quæst. CLXI, art. 4 ad 3, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 3, quæst. II et IV.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) ponit fortitudinis quatuor partes, scilicet « magnificentiam, fiduciam, patientiam et perseverantiam : » et videtur quod inconvenienter. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere, quia utraque est circa pecunias, et « necesse est magnificum liberalem esse, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 2). Sed liberalitas est pars justitiæ, ut supra habitum est (quæst. CXVII, art. 5). Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

2. Præterea, fiducia nihil aliud videtur esse quàm spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potiùs per se est virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

3. Præterea, fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentia et fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Præterea, patientia, secundùm Tullium (loc. sup. cit.), importat difficilium perpessionem; quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, et non est pars ejus.

5. Præterea, illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicujus specialis virtutis. Sed perseverantia requiritur in qualibet virtute : dicitur enim (Matth. XXIV, 13) : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

6. Præterea, Macrobius (lib. I, in Somn. Scip. cap. 8 circa med.) ponit septem partes fortitudinis, scilicet « magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem. » Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt « eupsychia, lenia, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia. » Ergo videtur quòd insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

7. Præterea, Aristoteles (Ethic. lib. III, cap. 8) ponit quinque partes fortitudinis; quarum prima est politica, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis, vel pœnæ; secunda est militaris, quæ fortiter operatur

(1) Quod verum est, ut animadvertit Sylvius, si per timiditatem intelligatur quidquid eo nomine solet significari et comprehendi. Nam ignavia quatenùs opponitur fortitudini per defectum audaciæ, comprehendi solet nomine timiditatis, ut dictum est (quæst. CXXV, art. 2).

propter artem vel experientiam rei bellicæ; tertia est fortitudo, quæ fortiter operatur ex passione, præcipuè iræ; quarta est fortitudo, quæ fortiter operatur propter consuetudinem victoriæ; quinta est fortitudo, quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. Ilas autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum continet. Ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis videntur esse inconvenientes.

CONCLUSIO. — **Quatuor sunt fortitudinis integrales partes, quarum fiducia ac magnificentia ad actum ejus aggrediendi, patientia verò et perseverantia ad sustinendi actum spectant : quæ virtutes extra fortitudinis materiam extensæ, etiam potentiales fortitudinis partes rectè dici possunt.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLVIII), alicujus virtutis possunt esse triplices partes, scilicet subjectivæ, integrales et potentiales. Fortitudini autem, secundùm quòd est specialis virtus, non possunt assignari partes subjectivæ (1), eò quòd non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valdè specialem (2). — Assignantur autem ei partes quasi integrales et potentiales : integrales quidem secundùm ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis (3); potentiales autem, secundùm quòd ea quæ fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes observant circa quasdam alias materias minùs difficiles; quæ quidem virtutes adjunguntur fortitudini, sicut secundariæ principali. Est autem, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 3 et 6), duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi et sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum, et quantùm ad hoc ponit Tullius *fiduciam :* unde dicit (loc. cit. in arg. 1), quòd « fiducia est per quam magnis et honestis in rebus multùm ipse animus in se fiduciæ certa cum spe collocavit. » Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoavit : et quantùm ad hoc ponit Tullius *magnificentiam :* unde dicit quòd « magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio (4) atque administratio, » id est, executio; ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Hæc ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non potest; si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctæ à fortitudine secundùm speciem suam; tamen adjungentur ei sicut secundarium principali : sicut *magnificentia* à Philosopho (Ethic. lib. IV, cap. 2) ponitur circa magnos sumptus; *magnanimitas* autem, quæ videtur idem esse fiduciæ, circa magnos honores. — Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur : quorum primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat à sua magnitudine; et quantùm ad hoc ponit *patientiam ;* unde dicit quòd « patientia est honestatis aut utilitatis causâ, rerum arduarum aut difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. » Aliud autem est ut ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quòd desistat, se-

(1) Quia, ut aiunt, ipsa est species specialissima, id est, quæ non alias species sub se continet.

(2) Scilicet pericula mortis quæ omnia sunt ejusdem generis, etiamsi alia sint aliis majora.

(3) Ex his patet quòd partes integrales non sic sint intelligendæ, quasi ex ipsis coalescat virtus fortitudinis, sed quia ad integrum ejus officium requiruntur.

(4) Ita Mss. et editi passim. Theologi, et edit. Patav. ex Tullii textu, *agitatio*. Et rectè. Non enim tantùm ad magnificentiam pertinet aliquid magnum cogitare, sed exequi; quod significat *agitatio.*

cundùm illud (Hebr. XII, 3): *Non fatigemini animis vestris deficientes ;* et quantùm ad hoc ponit *perseverantiam ;* unde dicit quòd « perseverantia est in ratione bene consideratâ stabilis et perpetua permansio. » Hæc etiam duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius : si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes à fortitudine distinctæ; et tamen ei adjungentur sicut secundariæ principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd magnificentia circa materiam liberalitatis addit quamdam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui; quod est objectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo : et ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Ad *secundum* dicendum, quòd spes quâ quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est (quæst. XVII, art. 5, et 1 2, quæst. LXII, art. 3). Sed per fiduciam, quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd quascumque res magnas aggredi, videtur periculosum esse, quia in his deficere est valdè nocivum. Unde etiamsi magnificentia et fiducia circa quæcumque alia magna operanda vel aggredienda ponantur, habent quamdam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminentis.

Ad *quartum* dicendum, quòd patientia non solùm patitur pericula mortis, circa quæ est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quæcumque alia difficilia sive periculosa : et secundùm hoc ponitur virtus adjuncta fortitudini; inquantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad *quintum* dicendum, quòd perseverantia, secundùm quòd dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest; ponitur autem pars fortitudinis, secundùm quod dictum est (in corp. art.).

Ad *sextum* dicendum, quòd Macrobius ponit quatuor prædicta à Tullio posita, scilicet fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, quam ponit loco patientiæ, et firmitatem, quam ponit loco perseverantiæ; superaddit autem tria, quorum duo, scilicet magnanimitas et securitas, à Tullio sub fiducia comprehenduntur. Sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna : spes autem cujuslibet rei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem (2). Dictum est enim supra (1 2, quæst. XL, art. 7), quòd spes præsupponit amorem et desiderium rei speratæ. Vel potest meliùs dici, quòd fiducia pertinet ad spei certitudinem; magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratæ. Spes autem firma esse non potest nisi amoveatur contrarium : quandoque enim aliquis, quantùm ex seipso est, speraret aliquid; sed spes tollitur propter impedimentum timoris : timor enim quodammodo spei contrariatur, ut supra habitum est (1 2, quæst. XL, art. 4 ad 1). Et ideo Macrobius addit securitatem, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quæ sub magnificentia comprehendi potest. Oportet enim in his quæ magnificè aliquis facit, constantem ani-

(1) Quasi ex ejus auxilio effectum suæ spei expectans : alioquin confidens in seipso sine respectu ad auxilium Dei, sine quo quævis humana fortitudo infirmitas est, in eam incurreret Prophetæ sententiam quam (Hier. XVII) videre est : *Maledictus qui confidit in homine,* etc.

(2) Magnanimitas utrumque parit, scilicet credulitatem mali vitandi, seu boni consequendi et inde spem conficiendi; facit enim ut id quod est arduum credatur fieri posse, et ejus desiderium injicit, ut modò patebit : unde S. Thomas (quæst. sequent.) magnanimitatem loco fiduciæ ponit.

mum habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solùm administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quòd non desistit propter diuturnitatem, constans autem ex eo quòd non desistit propter quæcumque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur. Ponit enim perseverantiam et magnificentiam cum Tullio et Macrobio, magnanimitatem autem cum Macrobio. Lenia autem est idem quod patientia vel tolerantia : dicit enim quòd « lenia est habitus promptus tributus ad conari qualia oportet, et sustinere quæ ratio dicit. » Eupsychia autem, id est, bona animositas, idem videtur esse quod securitas : dicit enim quòd est « robur animæ ad perficiendum opera ipsius. » Virilitas autem videtur idem esse quod fiducia; dicit enim quòd « virilitas est habitus per se sufficiens, tributus in his quæ secundùm virtutem sunt. » Magnificentiæ autem addit andragathiam, quasi virilem bonitatem, quæ apud nos *strenuitas* potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet non solùm quòd homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam, sive strenuitatem (1): unde dicit quòd andragathia « est viri virtus adinventiva communicabilium operum. » Et sic patet quòd omnes hujusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad *septimum* dicendum, quòd illa quinque quæ ponit Aristoteles deficiunt à vera ratione virtutis : quia etsi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut supra habitum est (quæst. CXXIII, art. 1, ad 2). Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

QUÆSTIO CXXIX.

DE MAGNANIMITATE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen ut sub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus; nisi quòd magnanimitatem de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiduciæ ponemus. Primò ergo considerandum erit de magnanimitate; secundò de magnificentia; tertiò de patientia; quartò de perseverantia. Circa primum primò considerandum est de magnanimitate, secundò de vitiis oppositis. Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm magnanimitas sit circa honores. — 2° Utrùm magnanimitas sit solùm circa magnos honores. — 3° Utrùm sit virtus. — 4° Utrùm sit virtus specialis. — 5° Utrùm sit pars fortitudinis. — 6° Quomodo se habeat ad fiduciam. — 7° Quomodo se habeat ad securitatem. — 8° Quomodo se habeat ad bona fortunæ.

ARTICULUS I. — UTRUM MAGNANIMITAS SIT CIRCA HONORES (2).

De his etiam supra, quæst. XXVIII, et infra, præsenti quæst. art. 4 et 8, et quæst. CXXXI, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 2 ad 4, et dist. 33, quæst. III, art. 3, quæst. I corp. et ad 2, et dist. 34, quæst. I, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili, quod ex ipso nomine patet : nam magnanimitas dicitur quasi magnitudo animi. Animus autem pro vi irrascibili ponitur, ut patet (De anima, lib. III, text. 42), ubi Philosophus dicit, quòd in « sensitivo appetitu est desiderium et animus, » id est

(1) Sic explicat ipse Budæus græcum ἀνδραγαθία; addens quòd etiam ad probitatem significandam vel officium boni viri ab Herodoto usurpatur.

(2) Juxta mentem D. Thomæ magnanimitas est virtus inclinans ad magna in omni virtutum genere opera exequenda, quæ sint magno honore digna.

concupiscibilis et irascibilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cùm sit præmium virtutis. Ergo videtur quòd magnanimitas non sit circa honores.

2. Præterea, magnanimitas, cùm sit virtus moralis, oportet quòd sit circa passiones vel operationes. Non autem est circa operationes, quia sic esset pars justitiæ : et sic relinquitur quòd sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

3. Præterea, ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad prosecutionem quàm ad fugam : dicitur enim magnanimus, quia ad magna tendit. Sed virtuosi non laudantur ex hoc quòd cupiunt honores, sed magis ex eo quòd eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3), quòd « magnanimitas est circa honores et inhonorationes (1). »

CONCLUSIO. — Cùm in rebus magnis versetur magnanimitas, ut suum nomen indicat, honores autem inter res externas maximè emineant, rectè dicitur magnanimitatem circa honores versari.

Respondeo dicendum quòd magnanimitas ex suo nomine importat quamdam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo : primò ad materiam circa quam operatur ; alio modo ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, quia habet animum ad aliquem magnum actum (2). Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus : uno modo secundùm proportionem ; alio modo absolutè. Magnus quidem potest dici actus secundùm proportionem, etiam qui consistit in usu alicujus rei parvæ vel mediocris, putà si aliquis illâ re optimè utatur ; sed simpliciter et absolutè magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maximæ. Res autem quæ in usum hominis veniunt, sunt res exteriores ; inter quas simpliciter maximum est honor, tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quædam existens de virtute alicujus, ut supra habitum est (quæst. CIII, art. 1 et 2) ; tum etiam quia Deo et optimis exhibetur ; tum etiam quia homines propter honorem consequendum, ut et vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quæ sunt magna absolutè et simpliciter, sicut dicitur aliquis fortis ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideo consequens est quòd magnanimitas consistat circa honores.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum vel malum, absolutè quidem considerata pertinent ad concupiscibilem ; sed inquantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem : et hoc modo honorem respicit magnanimitas, inquantum scilicet honor habet rationem magni vel ardui.

Ad *secundum* dicendum, quòd honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicujus passionis objectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediatè circa passionem spei : mediatè autem circa honorem, sicut circa objectum spei ; sicut et de fortitudine supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 4 et 5), quod est circa pericula mortis, inquantum sunt objectum timoris et audaciæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd illi qui contemnunt honores hoc modo

(1) Ex græco ἀτιμίας quod modernus interpres vertit *ignominias*, vetus autem ut hìc.

(2) Hoc etiam indicat Philosophus in antiquis et apud S. Thomam lect. 8 statim à primis verbis quæ sic habent : magnanimitas porrò (μεγαλοψυχία) circa magna ex ipso ejus nomine versari videtur.

quod pro eis adipiscendis nil inconveniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles sunt (1). Si quis autem hoc modo contemneret honores, quòd non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea quæ sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno æstimet humanum honorem.

ARTICULUS II. — UTRUM MAGNANIMITAS DE SUI RATIONE HABEAT QUOD SIT CIRCA MAGNUM HONOREM.

De his etiam supra, quæst. LX, art. 3 corp. et infra, præsenti quæst. art. 4 ad 1, et quæst. CXXX, art. 2 ad 2, et Sent. III, dist. 9, quæst. I, art. 1, quæst. II corp. et quæst. III ad 3, et dist. 34, quæst. I, art. 2 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnanimitas de sui ratione non habeat quòd sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est (art. præc.). Sed magnum et parvum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quòd sit circa magnum honorem.

2. Præterea, sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quòd sit circa iras magnas vel parvas (2). Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quòd sit circa magnos honores.

3. Præterea, parvus honor minùs distat à magno honore quàm exhonoratio. Sed magnanimitas bene se habet circa exhonorationes. Ergo etiam et circa parvos honores. Non ergo est solùm circa honores magnos.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 7), quòd « magnanimitas est circa magnos honores. »

CONCLUSIO. — De ratione magnanimitatis est, quòd circa magnos honores versetur.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Physic. lib. VII, text. 17 et 18), virtus est perfectio quædam; et intelligitur esse perfectio potentiæ ad cujus ultimum pertinet, ut patet (De cœlo, lib. I, text. 116). Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem aut difficultatem. Quælibet enim potentia, quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam et debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile et bonum, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, in fin.). Difficile autem et magnum (quæ ad idem pertinent) in actu virtutis potest attendi dupliciter : uno modo ex parte rationis, inquantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire, et in aliqua materia statuere; et ista difficultas solùm invenitur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu justitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiæ, quæ de se repugnantiam habere potest ad motum rationis, qui est circa eam ponendus; et ista difficultas præcipuè attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones, quia « passiones pugnant contra rationem, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 20 et 21). Circa quas considerandum est quòd quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis : quædam verò principaliter ex parte rerum quæ sunt objecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim

(1) Sicut è contrario vituperatione digni qui ob explendam ambitionem suam *nequiter se humiliant*, ut Sapiens loquitur; sive « curvantur obsequio ut honore donentur, » sicut loquitur Ambrosius.

(2) Sive indifferens ei est an sint iræ magnæ vel parvæ quas veluti objecta respiciat vel quas proponat sibi moderandas, cùm æquè parvæ ad ejus rationem ac magnæ sufficiant.

repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes : eò quòd appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes quæ sunt circa hujusmodi passiones, non opponuntur nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus : sicut fortitudo est circa maximos timores et audacias; temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias; et similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus, quæ sunt passionum objecta, sicut amor vel cupiditas pecuniæ sive honoris. Et in his oportet esse virtutem non solùm circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora : quia res exteriùs existentes, etiamsi sint parvæ, sunt multùm appetibiles, utpote necessariæ ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes : una quidem circa mediocres vel moderatas, scilicet liberalitas, alia autem circa pecunias magnas, scilicet magnificentia. Similiter etiam et circa honores sunt duæ virtutes : una quidem circa mediocres honores, quæ innominata est; nominatur tamen ex suis extremis quæ sunt *philotimia*, id est, amor honoris; et *aphilotimia*, id est, sine amore honoris : laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout scilicet utrumque moderatè fieri potest. Circa magnos autem honores est *magnanimitas*. Et ideo dicendum est quòd propria materia magnanimitatis est magnus honor (1); et ad ea tendit magnanimus, quæ sunt magno honore digna.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd magnum et parvum per accidens se habent ad honorem secundùm se consideratum; sed magnam differentiam faciunt, secundùm quòd comparantur ad rationem, cujus modum in usu honoris observari oportet, qui multò difficiliùs observatur in magnis honoribus quàm in parvis (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd in ira et in aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem (3). Alia autem est ratio de divitiis, et honoribus, quæ sunt res extra animam existentes.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui bene magnis utitur, multò magis potest bene uti parvis. Magnanimus ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus, quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor à Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit; et multò magis moderatos aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indignè afferri.

ARTICULUS III. — UTRUM MAGNANIMITAS SIT VIRTUS (4).

De his etiam infra, quæst. CXXX, art. 2, et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 4 corp. et IV, dist. 33, quæst. III, art. 2 ad 1, et De malo, quæst. VIII, art. 2 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo : quia magnanimus « maximis dignificat

(1) Itaque, ut ait Billuart, quamvis magnanimus parvipendat honorem mundanum, quia fragilis et fluxus est, atque bonis ac malis communis; attamen verum et solidum ex virtute honorem apud Deum, sanctos et viros honestos æstimat et secundariò appetit.

(2) Quantò magis honores magni blandiuntur vel mentem suo fastu titillant.

(3) Nempe vel absolutè vel secundùm rationem : non enim quævis et qualiscumque virtus quod est maximum absolutè respicit, sed secundùm quod juxta proportionem suam potest.

(4) In hoc articulo docet S. Doctor magnanimitatem esse virtutem.

seipsum, » ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3). Ergo magnanimitas non est virtus.

2. Præterea, qui unam virtutem habet, habet omnes, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXV, art. 1). Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 3, circa princ.), quòd « qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimus autem non. » Ergo magnanimitas non est virtus.

3. Præterea, « virtus est bona qualitas mentis, » ut supra habitum est (1 2, quæst. LV, art. 4). Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 3, à med.), quòd « motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locutio stabilis. » Ergo magnanimitas non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati : nam « magnanimus se dignum reputat magnis, et alios contemnit, » ut dicitur (Ethic. lib. IV, loc. cit.). Ergo magnanimitas non est virtus.

5. Præterea, cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles : primò quidem, quia magnanimus non est memor beneficiorum; secundò, quia est otiosus et tardus; tertiò, quia utitur ironià ad multos; quartò, quia non potest aliis convivere; quintò, quia magis possidet infructuosa quàm fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

Sed *contra* est quod in laudem quorumdam dicitur (II. Machab. XIV, 18): *Nicanor audiens virtutem comitum Judæ, et animi magnitudinem, quam pro patriæ certaminibus habebant, sanguine judicium facere metuebat.* Laudabilia autem sunt solùm virtutum opera. Ergo magnanimitas ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

CONCLUSIO. — Magnanimitas est virtus; quippe quæ modum rationis ponit circa magnos honores.

Respondeo dicendum quòd ad rationem virtutis humanæ pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. et 1 2, quæst. II, art. 2, arg. 3). Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, parum à princ.), « magnanimus est quidem magnitudine extremus, » inquantum scilicet ad maxima tendit; eo autem quod ut oportet, medius, quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundùm rationem tendit : eo enim quod est secundùm dignitatem seipsum dignificat, ut ibidem dicitur; quia scilicet se non extendit ad majora quàm dignus est.

Ad *secundum* dicendum, quòd connexio virtutum non est intelligenda secundùm actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solùm magnis. Sed secundùm principia virtutum, quæ sunt prudentia et gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundùm habitus simul in anima existentes vel in actu vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis, per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundùm statum suum competeret.

Ad *tertium* dicendum, quòd corporales motus diversificantur secundùm

diversas animæ apprehensiones et affectiones. Et secundùm hoc contingit quòd ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motûs provenit ex eo quòd homo ad multa intendit quæ explere festinat. Sed magnanimus intendit solùm ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magnâ attentione, et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis et velocitas præcipuè competit his qui de quibuslibet contendere volunt, quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundùm modum affectionis eorum; ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad *quartum* dicendum, quòd in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit quòd homo se magnis dignificet secundùm considerationem donorum quæ possidet ex Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quòd ad perfecta opera virtutis tendat: et similiter est dicendum de usu cujuslibet alterius boni, putà scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quòd homo seipsum parvipendat, secundùm considerationem proprii defectûs. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundùm quod deficiunt à donis Dei; non enim tantùm alios appretiatur quòd pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat et superiores æstimat, inquantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde dicitur (Psal. XIV, 4) de viro justo (1) : *Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus,* quod pertinet ad contemptum magnanimi; *timentes autem Dominum, glorificat,* quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quòd magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundùm diversas considerationes (2).

Ad *quintum* dicendum, quòd proprietates illæ secundùm quòd ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primò dicitur quòd magnanimus non habet in memoria eos à quibus beneficia recipit, intelligendum est quantùm ad hoc quòd non est sibi delectabile quòd ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis majora recompenset : quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cujus actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundò dicitur quòd est otiosus et tardus, non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solùm magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertiò quòd utitur ironiâ non secundùm quòd opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia, quæ non sunt, vel neget aliqua magna, quæ sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maximè quantùm ad inferiorum multitudinem : quia, sicut etiam Philosophus dicit ibidem (scilicet Ethic. lib. IV, cap. 3), « ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunæ sunt, ad medios autem moderatum (3). Quartò etiam dicitur, quòd ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos : quia omnino vitat adulationem et simulationem, quæ per-

(1) De quo intelligendum potiùs quàm de Deo, quòd ad nihilum sit deductus in conspectu ejus malignus, id est ab illo pro nihilo habitus.

(2) Magnanimitas animum roborando contra desperationem de magnis, impellit ad prosecutionem magnorum; humilitas animum refrenando facit ne immoderatè ad excelsa tendat (quæst. CLXI, art. 1).

(3) Non ignorat enim quàm sit invidiosum ac inferioribus molestum, si quis apud eos se veluti jactet ac venditet.

tinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus et magnis et parvis, secundùm quòd oportet, ut dictum est (in resp. ad 1). Quintò etiam dicitur quòd vult habere magis infructuosa non quæcumque, sed bona, id est, honesta : nam in omnibus præponit honesta utilibus, tanquam majora: utilia enim quæruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

ARTICULUS IV. — UTRUM MAGNANIMITAS SIT VIRTUS SPECIALIS.

De his etiam infra, art. 5 ad 2, et quæst. CXXXIV, art. 2 ad 2, et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 4 corp. et III, dist. 9, quæst. I, art. 1, quæst. II corp. et dist. 33, quæst. III, art. 3, quæst. IV corp. et ad 1, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 1, quæst. III ad 2, et dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæst. II ad 2, et De malo, quæst. VIII, art. 2 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 3, ante med.) dicit quòd « ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum. » Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Præterea, nulli speciali virtuti attribuuntur actus diversarum virtutum. Sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus: dicitur enim (Ethic. lib. IV, loc. cit.), quòd « ad magnanimum pertinet non fugere commonentem (quod est actus prudentiæ), neque facere injusta (quod est actus justitiæ), et quòd est promptus ad benefaciendum (quod est actus charitatis), et quòd ministrat promptè (quod est actus liberalitatis), et quòd est veridicus (quod est actus veritatis), et quòd non est planctivus (quod est actus patientiæ). » Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

3. Præterea, quælibet virtus est quidam specialis ornatus animæ, secundùm illud (Isaiæ LXI, 10): *Induit me Dominus vestimentis salutis;* et postea subdit: *Quasi sponsam ornatam monilibus suis* (1). Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur (Ethic. lib. IV, loc. cit.). Ergo magnanimitas est virtus generalis.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 7) distinguit eam contra alias virtutes (2).

CONCLUSIO. — Quanquam magnanimitas ex consequenti omnes virtutes respiciat, est tamen absolute specialis virtus, cùm circa honorem speciale bonum versetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. CXXIII, art. 2), ad specialem virtutem pertinet quòd modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.). Honor autem secundùm se consideratus, est quoddam speciale bonum; et secundùm hoc magnanimitas secundùm se considerata est specialis quædam virtus. — Sed quia honor est cujuslibet virtutis præmium, ut ex supra dictis patet (quæst. CIII, art. 1 ad 2), ideo ex consequenti, ratione suæ materiæ, respicit omnes virtutes.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita et magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quòd magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, inquantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia magnanimus tendit ad magna, con-

(1) Quod ad virtutes quoque refert ibi Hieronymus quibus anima tanquam sponsa ornatur, cùm induitur Christo qui factus est nobis justitia, sanctitas, etc. ut dicitur (I. Cor. I).

(2) Nempe contra liberalitatem, magnificentiam, mansuetudinem, justitiam, veracitatem verecundiam et alias virtutes morales.

sequens est quòd ad illa præcipuè tendat quæ important aliquam excellentiam, et illa fugiat quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quamdam excellentiam quòd aliquis benefaciat, et quòd sit communicativus et plurium retributivus (1). Et ideo ad ista promptum se exhibet inquantum habent rationem cujusdam excellentiæ, non autem secundùm eam rationem quâ sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quòd aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala, quòd pro eis à justitia vel quacumque virtute recedat et declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quòd etiam aliquis sit planctivus (2), ad defectum pertinet, quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc et similia vitat magnanimus secundùm quamdam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiæ vel magnitudini.

Ad *tertium* dicendum, quòd quælibet virtus habet quemdam decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti, sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem, quæ omnes virtutes majores facit, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3).

ARTICULUS V. — UTRUM MAGNANIMITAS SIT PARS FORTITUDINIS (3).

De his etiam supra, quæst. CXXVIII, et locis ibid. notatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini : dicit enim Seneca (in lib. De quatuor virtutibus, cap. De magnanim., in princ.) : « Magnanimitas, quæ et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum fiducia magna vives ; » et Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. *Fortitudinem, si ab honestate recedat, etc.*) : « Viros fortes, magnanimos eosdem esse volumus, veritatis amicos, minimèque fallaces. » Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Præterea, Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 3, à med.) dicit quòd « magnanimus non est philokindynos, » id est, amator periculi. Ad fortem autem pertinet se exponere periculis. Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars ejus.

3. Præterea, magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis, fortitudo autem respicit magnum in malis timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quàm malum. Ergo magnanimitas est principalior virtus quàm fortitudo. Non ergo est pars ejus.

Sed *contra* est quòd Macrobius (in Somn. Scip. lib. I, cap. 8) et Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

CONCLUSIO. — Magnanimitas est pars fortitudinis, eique adjuncta ut secundaria virtus principali.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXI, art. 3), principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi ; quia « firmiter se habere requiritur in omni virtute, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 4). Præcipuè tamen laudatur hoc in virtutibus quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideo quantò difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tantò principalior est virtus quæ circa illud firmitatem præstat animo. — Difficilius autem est firmiter se habere in peri-

(1) Id est, ut plura reddat quàm accepit, si eum ab aliquo beneficium accipere contingat.

(2) Quasi promptus et pronus ad plangendum quod sibi deest ; sed significantiùs græcè ὀλοφυρτικός quasi propriam sortem importunè lamentans.

(3) In hoc articulo probat S. Doctor magnanimitatem esse partem fortitudinis potentialem.

culis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quàm in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas : quia, sicut homo maximè diligit vitam suam, ita maximè refugit mortis pericula. Sic ergo patet quòd magnanimitas convenit cum fortitudine, inquantum confirmat animum circa aliquid arduum; deficit autem ab ea in hoc quòd confirmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adjungitur ei sicut secundaria principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 1, circa med., et cap. 3, in fin.), « carere malo accipitur in ratione boni; » unde et non superari ab aliquo gravi malo, putà à periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum: quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem; et secundùm hoc fortitudo et magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædictorum, ideo propriè loquendo magnanimitas à Philosopho (Ethic. lib. II, cap. 7) ponitur alia virtus à fortitudine.

Ad *secundum* dicendum, quòd amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit, quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat, quod est contra rationem magnanimi : nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ verè sunt magna, magnanimus promptissimè se periculis exponit, quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum. Unde et Philosophus (ibid.) dicit quòd *magnanimus non est microkindynos,* id est, pro parvis periclitans, sed *est megalokindynos*, id est, pro magnis periclitans (1). Et Seneca dicit in libro De quatuor virtutibus (cap. De magnanim., in fin.): « Eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus. Nam nil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitæ conscientia. »

Ad *tertium* dicendum, quòd malum, inquantum hujusmodi, fugiendum est : quòd autem contra ipsum sit persistendum, est per accidens, id est, inquantum oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum; et quòd ab eo refugiatur, non est nisi per accidens, inquantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod per se est, potius est quàm illud quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis quàm arduum in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis quàm magnanimitatis (2). Licèt enim bonum sit simpliciter principalius quàm malum, malum tamen est principalius quantùm ad hoc.

ARTICULUS VI. — UTRUM FIDUCIA PERTINEAT AD MAGNANIMITATEM (3).

De his etiam supra, quæst. CXXVIII, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 3, quæst. I corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solùm de seipso, sed etiam de alio, secundùm illud (II. Corinth. III, 4) : *Fiduciam autem talem habemus per Christum Jesum ad Deum, non quòd sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis.* Sed hoc videtur esse contra ratio-

(1) Vel juxta aliam interpretationem quæ nobis magis placet : *Non parva pericula subit, sed magna.*

(2) Quia fortitudo respicit magnum in malis perferendis vel audendis ; magnanimitas autem respicit magnum in bonis sperandis et audendis.

(3) Fiducia de qua hic sermo nihil aliud est quàm spes firma, ex aliqua fide vel certa opinione concepta. Juxta mentem D. Thomæ fiducia sic intellecta est quidam modus aut conditio ad magnanimitatem pertinens.

nem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Præterea, fiducia videtur esse timori opposita, secundùm illud (Isa. xii, 2) : *Fiducialiter agam, et non timebo.* Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet quàm ad magnanimitatem.

3. Præterea, præmium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciæ debetur præmium : dicitur enim (Hebr. iii, 6), quòd *nos sumus domus Christi, si fiduciam et gloriam spei usque in finem firmam retineamus.* Ergo fiducia est quædam virtus distincta à magnanimitate ; quod etiam videtur per hoc quòd Macrobius (in Somn. Scip. lib. i, cap. 8) eam magnanimitati condividit.

Sed *contra* est quòd Tullius (in sua Rhetor. De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.) videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis (1), ut supra dictum est (quæst. præc. ad 6, et in divis. huj. quæst.).

CONCLUSIO. — **Fiducia, cùm robur quoddam spei boni consequendi importet, ad magnanimitatem spectat.**

Respondeo dicendum quòd nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundùm illud (Job, xi, 18) : *Habebis fiduciam propositâ tibi spe.* Et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur quòd aliquis spem concipiat ex hoc quòd credit verbis alicujus auxilium promittentis. — Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solùm ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum, inde est quòd fiducia etiam potest dici, quâ aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato; quandoque quidem in seipso, putà cùm aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum ; quandoque autem in alio, putà cùm aliquis considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo. — Dictum est autem supra (art. 1 huj. quæst. ad 2) quòd magnanimitas propriè est circa spem alicujus ardui. Et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei, proveniens ex aliqua consideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quòd fiducia ad magnanimitatem pertinet (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3, ad fin.), « ad magnanimum pertinet nullo indigere, » quia hoc deficientis est. Hoc tamen debet intelligi secundùm modum humanum : unde addit *vel vix.* Hoc est enim supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo primò quidem divino auxilio, secundò autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eò quòd sibi non sufficit ad vitam. Inquantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet, ut habeat fiduciam de aliis, quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet quòd habeat alios in promptu qui eum possint juvare. Inquantum autem ipse aliquid potest, intantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut supra dictum est (1 2, quæst. xxiii, art. 2, quæst. xl, art. 4), cùm de passionibus ageretur, spes quidem directè opponitur desperationi, quæ est circa idem objectum, scilicet circa bonum ; sed secundùm objectorum contrarietatem opponitur timori, cujus objectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat ; et ideo

(1) Cùm sic ait. *Fortitudinis partes magnificentia, fidentia, patientia, perseverantia.*

(2) Cf. quod jam dictum est de magnanimitate quam loco fiduciæ auctor posuit (quæst. cxxviii).

opponitur timori, sicut et spes. Sed quia fortitudo propriè firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum, inde est quòd fiducia magis propriè pertinet ad magnanimitatem quàm ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem, inde est quòd fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad *tertium* dicendum, quòd fiducia, ut dictum est (in corp. art.), importat quemdam modum spei; est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni (1) potest pertinere ad commendationem ipsius actûs, ut ex hoc sit meritorius; non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest, propriè loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis; et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adjuncta, nisi secundùm quòd accipitur pro magnanimitate à Tullio (loc. cit. in arg. *Sed contra*), sed sicut pars integralis, ut dictum est (quæst. præc.).

ARTICULUS VII. — UTRUM SECURITAS AD MAGNANIMITATEM PERTINEAT (2).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est (quæst. præc. ad 6), importat quietem quamdam à perturbatione timoris. Sed hoc maximè facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potiùs è converso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Præterea, Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. *S*), quòd « securus dicitur quasi sine cura. » Sed hoc videtur esse contra virtutem, quæ curam habet de rebus honestis, secundùm illud Apostoli (II. Tim. ii, 15) : *Sollicitè cura teipsum probabilem exhibere Deo.* Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus.

3. Præterea, non est idem virtus et virtutis præmium. Sed securitas ponitur virtutis præmium, ut patet (Job, xi, 14) : *Si iniquitatem, quæ est in manu tua, abstuleris... defossus securus dormies* (3). Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars ejus.

Sed *contra* est quod Tullius dicit (De officiis, lib. i, in tit. *Magnanimitas in duobus sita est*), quòd « ad magnanimum pertinet, neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere. » Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

CONCLUSIO. — Quemadmodum fiducia ad magnanimitatem, ita securitas, quæ animi quietem à timore importat, ad fortitudinem spectat; ex consequenti tamen ad magnanimitatem pertinere potest, sicut fiducia ad fortitudinem.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. ii, cap. 5, à med.), « timor facit homines consiliativos, » inquantum scilicet curam habent, qualiter possint evadere ea quæ timent. Securitas autem dicitur per remotionem hujus curæ, quam timor ingerit : et ideo securitas importat quamdam perfectam quietem animi à timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directè pertinet ad magnanimitatem, ita timor directè pertinet ad fortitudinem. Et ideo sicut fiducia imme-

(1) Seu qualitati afficienti vel passioni, qualis est spes, quæ utrolibet modo accipitur et ut passio et ut virtus ; ac penes utrumlibet meritorius potest fieri actus ejus ; adjunctà sibi conditione hìc notatà.

(2) Ostendit S. Doctor securitatem immediatè pertinere ad fortitudinem et ex consequente ad magnanimitatem.

(3) Non eâdem serie, sed pluribus aliis interjectis, nempe sic : *Si iniquitatem quæ est in manu tua abstuleris à te, et non manserit in tabernaculo tuo injustitia, tunc lavare poteris faciem tuam absque macula, et erit stabilis et non timebis* (vers. 14 et seq.), tum deinde (vers. 18) : *Et habebis fiduciam propositâ spe, et defossus securus dormies.*

diatè pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediatè pertinet ad fortitudinem. — Considerandum tamen est quòd sicut spes est causa audaciæ, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLV, art. 2), cùm de passionibus ageretur. Et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum utitur audaciâ; ita et securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, inquantum repellit desperationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fortitudo non præcipuè laudatur ex hoc quòd non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed inquantum importat firmitatem quamdam in passionibus. Unde securitas non est idem quòd fortitudo, sed est quædam conditio ejus.

Ad *secundum* dicendum, quòd non quælibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam, prout debet, et in quibus timere non oportet: et hoc modo est conditio fortitudinis et magnanimitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd in virtutibus est quædam similitudo et participatio futuræ beatitudinis, ut supra habitum est (1 2, quæst. v, art. 3 et 7). Et ideo nihil prohibet securitatem quamdam esse conditionem alicujus virtutis, quamvis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat.

ARTICULUS VIII. — UTRUM BONA FORTUNÆ CONFERANT AD MAGNANIMITATEM (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem : quia, ut Seneca dicit (De ira, lib. I, cap. 9, et lib. De vita beata, cap. 16), « virtus sibi sufficiens est. » Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est (art. 4 huj. quæst. ad 3). Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

2. Præterea, nullus virtuosus contemnit ea quibus juvatur. Sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam : dicit enim Tullius (De offic. lib. I, in tit. *Magnanimit. in duobus potiss. sita*), quòd « magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur. » Ergo magnanimitas non adjuvatur à bonis fortunæ.

3. Præterea, ibidem Tullius subdit, quòd « ad magnum animum pertinet, ea quæ videntur acerba ita ferre, ut nihil à statu naturæ discedat, nihil à dignitate sapientis. » Et Aristoteles dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, ante med.), quòd « magnanimus in infortuniis non est tristis. » Sed acerba et infortunia opponuntur bonis fortunæ : quilibet enim tristatur de subtractione eorum quibus juvatur. Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, ante med.), quòd « bona fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem. »

CONCLUSIO. — Fortunæ bona quàm maximè juvant ad virtutem magnanimitatis.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (art. 1 huj. quæst.), magnanimitas ad duo respicit : ad honorem quidem sicut ad materiam, et ad aliquid magnum operandum sicut ad finem. Ad utrumque autem istorum bona fortunæ cooperantur : quia enim honor virtuosis, non solùm à sapientibus, sed etiam à multitudine exhibetur, quæ maxima reputat hujusmodi exteriora bona fortunæ ; fit ex consequenti, ut ab eis major honor exhibeatur his quibus adsunt exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum organicè vel instrumentaliter bona fortunæ deserviunt, quia per divitias et potentias et amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quòd bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem (2).

(1) Per bona fortunæ intelligit auctor divitias, potentias, amicos et alia hujusmodi.

(2) Attamen, ut dictum est (art. 5 ad 2), sine illis bonis externis potest quispiam esse magna-

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest; indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quòd expeditiùs operetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd magnanimus exteriora bona contemnit, inquantum non reputat ea bona magna, pro quibus debeat aliquid indecens facere; non tamen quantùm ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad *tertium* dicendum, quòd quicumque non reputat aliquid magnum, neque multùm gaudet, si illud obtineat, neque multùm tristatur, si illud amittat; et ideo quia magnanimus non æstimat exteriora bona, scilicet bona fortunæ, quasi aliqua magna, inde est quòd nec de eis multùm extollitur, si adsint, neque in eorum amissione multùm dejicitur.

QUÆSTIO CXXX.

DE PRÆSUMPTIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati : et primò de illis quæ opponuntur ei per excessum, quæ sunt tria, scilicet præsumptio, ambitio, et inanis gloria; secundò de pusillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectûs. Et circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm præsumptio sit peccatum. — 2° Utrùm opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I. — UTRUM PRÆSUMPTIO SIT PECCATUM (1).

De his etiam supra, quæst. XXI, art. 2 ad 1, et quæst. LXX, art. 3 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio non sit peccatum. Dicit enim Apostolus (Philipp. III, 13) : *Quæ retrò sunt obliviscens, ad anteriora me extendo*. Sed hoc videtur ad præsumptionem pertinere quòd aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum. Ergo præsumptio non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. X, cap. 7, ad fin.) quòd « oportet non secundùm suadentes, humana sapere hominem entem, neque mortalia mortalem, sed inquantum contingit immortalem facere ; » et (Metaph. lib. I, cap. 2, à med.) dicit quòd « homo debet se trahere ad divina, inquantum potest. » Sed divina et immortalia maximè videntur esse supra hominem. Cùm ergo de ratione præsumptionis sit quòd aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum, videtur quòd præsumptio non sit peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.

3. Præterea, Apostolus dicit (II. Corinth. III, 5) : *Non sumus sufficientes aliquid cogitare à nobis, quasi ex nobis*. Si ergo præsumptio, secundùm quam aliquis nititur in ea ad quæ non sufficit, sit peccatum, videtur quòd homo nec cogitare aliquod bonum licitè possit : quod est inconveniens. Non ergo præsumptio est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XXXVII, 3) : *O præsumptio nequissima, unde creata es?* Ubi respondet Glossa (interl.) : « De mala scilicet voluntate creaturæ. » Sed omne quod procedit ex radice malæ voluntatis, est peccatum. Ergo præsumptio est peccatum.

nimus, quantùm ad habitum. Hùc pertinere potest (Eccles. VII) : *Utilior est sapientia cum divitiis*.

(1) Præsumptio de qua hìc agitur non est ea quâ quis ex nimia divinæ misericordiæ confidentia expectat à Deo veniam peccatorum absque pœnitentia aut gloriam sine meritis; nam ea opponitur partim spei, partim timori; sed quæstio est de præsumptione quâ quis aggreditur vel aggredi contendit id quod vires illius superat.

CONCLUSIO. — Præsumptio peccatum est, quo aliquis ea agere assumit, quæ suas vires superant.

Respondeo dicendum quòd cùm ea quæ sunt secundùm naturam, sint ordinata ratione divinâ, quam humana ratio debet imitari; quicquid secundùm rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quòd quælibet actio commensuratur virtuti agentis; nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est, et peccatum quasi contra ordinem naturalem existens, quòd aliquis assumat ad agendum ea quæ præferuntur suæ virtuti (1); quod pertinet ad rationem præsumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quòd præsumptio est peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicujus rei naturalis, quod non est supra potentiam passivam ejusdem: inest enim aeri potentia passiva, per quam potest transmutari in hoc quod habet actionem et motum ignis, quæ excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitiosum esset et præsumptuosum quòd aliquis in statu imperfectæ virtutis existens, attentaret statim assequi ea quæ sunt perfectæ virtutis. Sed si quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est præsumptuosum nec vitiosum. Et hoc modo Apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd divina et immortalia secundùm ordinem naturæ sunt supra hominem. Homini tamen inest quædam potentia naturalis, scilicet intellectus, per quam potest conjungi immortalibus et divinis. Et secundùm hoc Philosophus dicit, quòd « oportet hominem se trahere ad immortalia et divina, » non quidem ut ea operetur quæ decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum et voluntatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 3, à med.), « quæ per alios possumus, aliqualiter per nos possumus. » Et ideo quia cogitare et facere bonum possumus cum auxilio divino (2), non totaliter hoc excedit nostram facultatem. Et ideo non est præsumptuosum, si aliquis ad aliquod opus virtuosum agendum intendat : esset autem præsumptuosum, si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii.

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆSUMPTIO OPPONATUR MAGNANIMITATI PER EXCESSUM.

De his etiam infra, quæst. CXXXIII, art. 1 corp. et De malo, quæst. VIII, art. 3 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Præsumptio enim ponitur species peccati in Spiritum sanctum, ut supra habitum est (qu. XIV, art. 2, et qu. XXI, art. 1). Sed peccatum in Spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis charitati. Ergo etiam neque præsumptio opponitur magnanimitati.

2. Præterea, ad magnanimitatem pertinet quòd aliquis se magis dignificet. Sed aliquis dicitur præsumptuosus, etiamsi se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directè præsumptio opponitur magnanimitati.

3. Præterea, magnanimus exteriora bona reputat quasi parva. Sed se-

(1) Sic sunt præsumptuosi qui absque sufficienti capacitate suscipiunt officia judicis, advocati, pastoris, confessarii, etc., qui usurpant potestatem quam non habent, vel majorem quam habent, ut si diaconus vellet sacrificare; qui absque dono prophetiæ aut miraculorum tentarent futura prædicare aut facere miracula ; qui propriâ auctoritate et non prævio longo studio Scripturam sacram interpretantur, etc.

(2) Huc pertinere potest quod B. Thomas ait (1 2, quæst. CIX, art. 4 ad 2), illud quod possumus cum auxilio divino non esse nobis omninò impossibile, secundùm illud Philosophi : « Quæ per amicos possumus aliqualiter nos possumus. »

cundùm Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 3, circa med.), « præsumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores et injuriatores aliorum, quasi magnum aliquid æstimantes exteriora bona. » Ergo præsumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solùm per defectum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. IV, cap. 3, ad fin.), quòd « magnanimo opponitur per excessum chaunos, (1) » id est, fumosus, vel ventosus, quem nos dicimus præsumptuosum.

CONCLUSIO. — **Præsumptio magnanimitati adversatur per excessum, secundùm proportionem propriæ facultatis.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 3 ad 1), magnanimitas consistit in medio, non quidem secundùm quantitatem ejus in quod tendit, quia tendit in maximum, sed constituitur in medio secundùm proportionem ad propriam facultatem; non enim in majora tendit quàm sibi conveniant. — Præsumptuosus autem, quantùm ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, sed multùm quandoque ab eo deficit; excedit autem secundùm proportionem suæ facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo opponitur præsumptio magnanimitati per excessum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non quælibet præsumptio ponitur peccatum in Spiritum sanctum, sed illa quâ quis divinam justitiam contemnit ex inordinata confidentia divinæ misericordiæ; et talis præsumptio ratione materiæ, inquantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur charitati, vel potiùs dono timoris (2), cujus est Deum revereri. Inquantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriæ facultatis, potest opponi magnanimitati.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut magnanimitas, ita et præsumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multùm consuevit dici aliquis præsumptuosus, si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen talis præsumptuosus dicatur, hæc præsumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti quæ est circa mediocres honores, ut dictum est (quæst. præc. art. 2).

Ad *tertium* dicendum, quòd nullus attentat aliquid supra suam facultatem, nisi inquantum facultatem suam æstimat majorem quàm sit. Circa quod potest esse error dupliciter : uno modo secundùm solam quantitatem; putà cùm aliquis æstimat se habere majorem virtutem, vel scientiam, vel aliquid aliud hujusmodi, quàm habeat (3); alio modo secundùm genus rei; putà cùm aliquis ex hoc æstimat se magnum et magnis dignum, ex quo non est, putà propter divitias, vel propter aliqua bona fortunæ. Ut enim Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, circa med.), « qui sine virtute talia bona habent, neque justè magnis seipsos dignificant, neque rectè magnanimi dicuntur. » Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundùm rei veritatem est magnum simpliciter, sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quòd pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam : quandoque verò non est aliquid magnum simpliciter, sed solùm secundùm stultorum opinionem, sicut pretiosis vestibus indui, despicere, et injuriari aliis : quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis, non secundùm rei veritatem, sed secundùm opinionem. Unde Se-

(1) Ex græco χαῦνος quod significat *insolentem, tumidum et inflatum;* malè legit cùm ex antiqua translatione reddiderit, id est, *fumosus,* vel *ventosus*, quasi in textu legeretur καπνός.

(2) Cf. quæst. XIV, art. 2, et quæst. XXI, art. 3.

(3) Peccatum illud est mortale si præsumptio oriatur ex errore vincibili, si conjuncta sit cum notabili damno, vel notabilis damni corporalis periculo; et si ratione illius vitii homo se vel alium exponat periculo mortaliter peccandi.

neca dicit in libro De quatuor virtutibus (cap. *De moderanda fortitud.*) quòd « magnanimitas, si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias, dictorum factorumque, neglectâ honestate, festinum. » Et sic patet quòd præsumptuosus secundùm rei veritatem quandoque deficit à magnanimo, sed secundùm apparentiam in excessu se habet.

QUÆSTIO CXXXI.

DE AMBITIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ambitione, et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrum ambitio sit peccatum. — 2° Utrùm opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I. — UTRUM AMBITIO SIT PECCATUM (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, et maximum inter exteriora bona : unde et illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundùm quod bonum laudabiliter appetitur.

2. Præterea, quilibet absque vitio potest appetere illud quod sibi debetur pro præmio. Sed honor est præmium virtutis, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 12, et lib. III, cap. 3, et lib. VIII, cap. ult.). Ergo ambitio honoris non est peccatum.

3. Præterea, illud per quod homo provocatur ad bonum, et revocatur à malo, non est peccatum. Sed per honorem homines provocantur ab bona facienda et mala vitanda : sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, circa princ.), quòd « fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati) ; et Tullius dicit (De Tusculanis quæstionibus, lib. I, parum à princ.), quòd « honor alit artes. » Ergo ambitio non est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Cor. XIII, 5), quòd *charitas non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt.* Nihil autem repugnat charitati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

CONCLUSIO. — Ambitio peccatum est quo quis inordinatè honorem desiderat, vel quem non meretur, vel quem non in Deum, sed ad sui ipsius tantùm utilitatem refert.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CIII, art. 1 et 2), honor importat quamdam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ ejus. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda : primò quidem, quòd illud secundùm quod homo excellit, non habet homo à seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo ; et ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo. Secundò considerandum est, quòd illud in quo homo excellit, datur homini à Deo, ut ex eo aliis prosit ; unde intantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ, quod ab aliis exhibetur, inquantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quòd aliis prosit. — Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum : uno modo per hoc quòd aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet, quod est appetere honorem supra suam proportionem ; alio modo per hoc quòd honorem sibi cupit non referendo in Deum ; tertiò per hoc quòd appetitus ejus in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum (2).

(1) Ambitio definiri potest : inordinatus appetitus honoris.

(2) Peccatum est mortale, ait Sylvius, si quis in honore finem suum ultimum constituat ; si honorem quærat ex aliquo peccato mortali ; si honorem quærat ob finem qui sit peccatum

Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est quòd ambitio semper est peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd appetitus boni debet regulari secundùm rationem, cujus regulam si transcendat, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosum est quòd aliquis honorem appetat non secundùm ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore, secundùm quod ratio dictat, ut scilicet non vitent ea quæ sunt contraria honori.

Ad *secundum* dicendum, quòd honor non est præmium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro præmio expetere debeat; sed pro præmio expetit beatitudinem, quæ est finis virtutis. Dicitur autem esse præmium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid majus, quod virtuoso retribuant, quàm honorem; qui ex hoc ipso magnitudinem habet, quòd perhibet testimonium virtuti. Unde patet quòd non est sufficiens præmium, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3, ante med.).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum et revocantur à malo, ita etiam si inordinatè appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi, dum scilicet aliquis non curat qualitercumque honorem consequi possit. Unde Sallustius dicit in Catilinario (non remotè à princ.), quòd « gloriam et honorem et imperium bonus et ignavus æquè sibi exoptant. Sed ille, scilicet bonus, verâ viâ utitur; hic, scilicet ignavus, quia bonæ artes desunt, dolis atque fallaciis contendit. » Et tamen illi qui solùm propter honorem vel bona faciunt, vel mala vitant, non sunt virtuosi, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 8, in princ.), ubi dicit quòd non sunt verè fortes qui propter honorem fortia faciunt.

ARTICULUS II. — UTRUM AMBITIO OPPONATUR MAGNANIMITATI PER EXCESSUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ambitio non opponatur magnanimitati per excessum : uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur præsumptio, ut dictum est (quæst. præc. art. 2). Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

2. Præterea, magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates : dicitur enim (II. Machab. IV, 7), quòd *Jason ambiebat summum sacerdotium*. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere; dicitur enim (Act. XXV, 23), quòd *Agrippa et Berenice cum multa ambitione introierunt prætorium;* et (II. Paralip. XVI, 14), quòd *super corpus Asa mortui combusserunt aromata et unguenta ambitione nimiâ.* Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

Sed *contra* est quod Tullius (De offic. lib. I, in tit. *Fortitudinem, si ab honestate recedat*, etc.) dicit quòd « sicut quisque magnitudine animi excellis, ita maximè vult omnium princeps solus esse. » Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

CONCLUSIO. — Ambitio adversatur magnanimitati, ut inordinatum propter excessum, ordinato.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, et utitur eis, secundùm quòd oportet. Unde manifestum est quòd ambitio opponitur magnanimitati, sicut inordinatum ordinato.

mortale; et deinceps si eum quærat cum notabili alterius damno vel injuria. Aliàs ferè semper est peccatum veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd magnanimitas ad duo respicit : ad unum quidem respicit sicut ad finem, intantum quòd est aliquod magnum opus quod magnanimus attentat secundùm suam facultatem : et quantùm ad hoc opponitur magnanimitati per excessum præsumptio; præsumptio enim attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem (1). Ad aliud autem respicit magnanimitas sicut ad materiam quâ debitè utitur, scilicet ad honorem : et quantùm ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconveniens, secundùm diversa esse plures excessus unius medii.

Ad *secundum* dicendum, quòd illis qui sunt constituti in dignitate, propter quamdam excellentiam statûs debetur honor; et secundùm hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinatè appeteret dignitatem, non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

Ad *tertium* dicendum, quòd ipsa solemnitas exterioris cultûs ad quemdam honorem pertinet; unde et talibus consuevit honor exhiberi : quod significatur (Jacobi II, 2) : *Si introierit in conventum vestrum vir annulum aureum habens in veste candida, et dixeritis ei : Tu sede hic bene*, etc. Unde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundùm quòd pertinet ad honorem.

QUÆSTIO CXXXII.

DE INANI GLORIA, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de inani gloria; et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm appetitus gloriæ sit peccatum. — 2° Utrùm magnanimitati opponatur. — 3° Utrùm sit peccatum mortale. — 4° Utrùm sit vitium capitale. — 5° De filiabus ejus.

ARTICULUS I. — UTRUM APPETITUS GLORIÆ SIT PECCATUM (2).

De his etiam De malo, quæst. IX, art. 1, et 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quòd Deo assimilatur; quinimò mandatur (Ephes. V, 1) : *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi.* Sed in hoc quòd homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit; unde dicitur (Isa. XLIII, 6) : *Affer filios meos de longinquo, et filias meas ab extremis terræ, et omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

2. Præterea, illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines provocantur ad bonum : dicit enim Tullius (De Tuscul. quæst. lib. I, à princ.), quòd « omnes ad studia incenduntur gloriâ; » in sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundùm illud (Rom. II, 7) : *His quidem qui secundùm patientiam boni operis, gloriam et honorem.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

3. Præterea, Tullius dicit in sua Rhetorica (De invent. lib. II, aliquant.

(1) Præsumptuosus appetit magna quæ sunt supra facultatem, solummodò quia hæc sunt magna et ardua; dum è contra ambitiosus ad dignitates et officia quærenda movetur honore, qui solet exhiberi iis qui aliis præsunt, ut patet ex respons. seq.

(2) Responsio affirmativa ex Scripturis patet (Gal. V) : *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi;* Phil. II) : *Nihil per contentionem, neque per inanem gloriam.*

ante fin.), quòd « gloria est frequens de aliquo fama cum laude; » et ad idem pertinet quod Augustinus (1) dicit (Cont. Maximin. lib. III, cap. 13, à med.) quòd « gloria est quasi clara cum laude notitia. » Sed appetere laudabilem famam non est peccatum; quinimò videtur esse laudabile, secundùm illud (Eccli. XLI, 15): *Curam habe de bono nomine;* et (Rom. XII, 17): *Providentes bona non solùm coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus.* Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. V, cap. 13, in princ.): « Saniùs videt qui et amorem laudis vitium esse cognoscit. »

CONCLUSIO. — Quanquam vitium non sit gloriam appetere, peccatum tamen est vanam quærere gloriam, videlicet, vel de eo quod non est gloriâ dignum, vel de eo quod judicio hominum tantùm laudatur, gloriam expetendo, vel ipsam gloriam ad finem indebitum referendo.

Respondeo dicendum quòd gloria claritatem quamdam significat: unde « glorificari idem est quod clarificari, » ut Augustinus dicit (super Joan. tract. 82 et 100, à princ., et 104, vers. fin.). Claritas autem et decor quamdam habent manifestationem; et ideo nomen gloriæ propriè importat manifestationem alicujus de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum corporale aliquod, sive spirituale. Quia verò illud quod simpliciter clarum est, à multis conspici potest et à remotis, ideo propriè per nomen gloriæ designatur quòd bonum alicujus deveniat in multorum notitiam et approbationem, secundùm quod Sallustius dicit in Catilinario « Gloriari ad unum non est. » — Largiùs tamen accepto gloriæ nomine, non solùm consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel unius, aut sui solius, dum scilicet aliquis proprium bonum suum considerat ut dignum laude. Quòd autem aliquis bonum suum cognoscat et approbet, non est peccatum: dicitur enim (I. Cor. II, 12): *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis.* Similiter etiam non est peccatum quòd aliquis velit bona opera sua approbari: dicitur enim (Matth. V, 16): *Luceat lux vestra coram hominibus.* Et ideo appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum; sed appetitus inanis vel vanæ gloriæ vitium importat: nam quodlibet vanum appetere vitiosum est, secundùm illud (Psal. IV, 3): *Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium?* — Potest autem gloria dici vana tripliciter: uno modo ex parte rei de qua quis gloriam quærit; putà cùm quis quærit gloriam de eo quod non est gloriâ dignum, sicut de aliqua re fragili et caduca (2); alio modo ex parte ejus à quo quis gloriam quærit, putà hominis, cujus judicium non est certum (3); tertio modo, ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem, putà ad honorem Dei, vel proximi salutem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit super illud (Joan. XIII): *Vos vocatis me, Magister et Domine, et bene dicitis* (tract. 58, à princ.): « Periculosum est sibi placere, cui cavendum est superbire. Ille autem qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non extollit se. Nobis namque expedit Deum nosse, non illi; nec eum quisque cognoscit,

(1) Sic rectè Nicolai, et edit. posteriores. Al., *Ambrosius*, et in margine: *Id habet Augustinus, lib.* LXXXIII *Quæst., quæst.* 31, *circa finem.*

(2) Hinc dicitur (Hier. IX): *Non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divitiis suis.*

(3) Quò pertinet illud (Joan. V): *Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis et gloriam quæ à solo Deo est non quæritis.* Et cap. XII: *Dilexerunt gloriam hominum magis quàm gloriam Dei.*

si non se indicet ipse qui novit. » Unde patet quòd Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere, secundùm illud (Matth. v, 16) : *Videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in cœlis est.*

Ad *secundum* dicendum, quòd gloria quæ habetur à Deo, non est gloria vana, sed vera : et talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur : de qua dicitur (II. Corinth. x, 17) : *Qui gloriatur, in Domino glorietur : non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat.* Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum. Non tamen est verè virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat (De civ. Dei, lib. v, cap. 12, circa med.).

Ad *tertium* dicendum, quòd ad perfectionem hominis pertinet quòd ipse se cognoscat ; sed quòd ipse ab aliis cognoscatur, non pertinet ad ejus perfectionem ; et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti, inquantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quòd Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc quòd homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt, vel ex hoc quòd ipse homo ex bonis quæ in se cognoscit, per testimonium laudis alienæ, studeat in eis perseverare et ad meliora proficere. Et secundùm hoc laudabile est quòd curam habeat aliquis de bono nomine, et quòd provideat bona coram Deo et hominibus ; non tamen quòd in hominum laude inaniter delectetur.

ARTICULUS II. — UTRUM INANIS GLORIA MAGNANIMITATI OPPONATUR (1).

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 4.

d secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est (art. præc.), quòd aliquis glorietur in his quæ non sunt, quod pertinet ad falsitatem, vel in rebus terrenis et caducis, quod pertinet ad cupiditatem (2) ; vel in testimonio hominum, quorum judicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Hujusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

2. Præterea, inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, sicut pusillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur ; similiter etiam nec per excessum ; sic enim magnanimitati præsumptio et ambitio opponuntur, ut dictum est (quæst. cxxx, art. 2), à quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

3. Præterea (ad Philipp. II), super illud : *Nihil per contentionem aut inanem gloriam,* dicit Glossa (ord. Ambrosii in hunc loc.) : « Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriæ causâ contendentes » Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

Sed *contra* est quod Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. *Magnan. in duobus sita*) : « Cavenda est gloriæ cupiditas : eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. » Ergo opponitur magnanimitati.

CONCLUSIO. — Inanis gloriæ inordinata cupiditas, magnanimitati adversatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CIII, art. 1 ad 3), gloria est quidam effectus honoris et laudis : ex hoc enim quòd aliquis

(1) Affirmativè respondet S. Doctor quia magnanimus honore et gloriâ moderatè utitur, iisdem verò inanis gloriæ cupidus immoderatè.

(2) Sive divitiarum, sive honorum, sive bonorum carnalium et ad corporis usum pertinentium ; contra monitum Hieremiæ (cap. IX, v, 23) : *Non glorietur fortis, nec dives*, etc.

laudatur, vel quæcumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, ut supra dictum est (quæst. CXXIX, art. 1 et 2), consequens est etiam ut sit circa gloriam : ut scilicet sicut aliquis moderatè utitur honore, ita et moderatè utatur gloriâ : et ideo inordinatus appetitus gloriæ directè magnanimitati opponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quòd aliquis res modicas tantùm appretietur quòd de eis glorietur. Unde (Ethic. lib. IV, cap. 3, ant. med.) dicitur de magnanimo quòd ei sit honor parvus. Similiter etiam alia quæ propter honorem quæruntur, putà potentatus et divitiæ, parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quòd aliquis de his quæ non sunt glorietur; unde de magnanimo dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3, ad fin.), quòd magis curat veritatem quàm opinionem (1). Similiter etiam magnitudini animi repugnat quòd aliquis glorietur in testimonio laudis humanæ, quasi hoc magnum aliquid æstimetur; unde de magnanimo dicitur (Ethic. lib. IV, ibid.), quòd non est ei cura ut laudetur. Et sic ea quæ aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundùm quòd habent pro magnis quæ parva sunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd inanis gloriæ cupidus secundùm rei veritatem deficit à magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quæ magnanimus parva æstimat, ut dictum est (in solut. præc.). Sed considerando æstimationem ejus, opponitur magnanimo per excessum, quia videlicet gloriam quam appetit, reputat aliquid magnum, et ad eam tendit supra suam dignitatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXXVII, art. 2 ad 2), oppositio vitiorum non attenditur secundùm effectum (2); et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur quòd aliquis contentionem intendat; nullus enim contendit, nisi pro re quam æstimat magnam. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3 ad fin.), quòd « magnanimus non est contentiosus, quia nihil æstimat magnum. »

ARTICULUS III. — UTRUM INANIS GLORIA SIT PECCATUM MORTALE (3).

De his etiam De malo, quæst. IX, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem æternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam : dicitur enim (Matth. VI, 1) : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis : alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in cœlis est.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Præterea, quicumque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei : dicitur enim (Isa. XLII, 8) : *Gloriam meam alteri non dabo;* et (I. ad Timoth. I, 17) : *Soli Deo honor et gloria.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Præterea, illud peccatum quod est maximè periculosum et nocivum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriæ est hujusmodi : quia super illud (I. Thess. II) : *Deo, qui probat corda nostra,* dicit Glossa Augustini (ord. ex epist. 22, al. 64, à med.) : « Quas vires nocendi habeat humanæ

(1) Id est, mavult reipsâ talis esse quàm ab aliis æstimari ; quod olim dictum est de Aristide.

(2) Ita Mss. et editi melioris notæ libri. Al., *affectum.*

(3) Docet S. Doctor inanem gloriam secundùm se non esse peccatum mortale, sed tamen fieri posse mortale ratione materiæ et ratione hominis qui hoc vitio elaborat.

gloriæ amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit; quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere, dum negatur, difficile tamen est eâ non delectari, cùm offertur. » Chrysostomus etiam dicit (Matth. VI, hom. 19, parum à princ.) : quòd « inanis gloria occultè ingreditur, et omnia quæ intùs sunt, insensibiliter aufert. » Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. XIII, in Oper. imperf., ante med.), quòd cùm « vitia cætera locum habeant in servis diaboli, inanis gloria etiam locum habet in servis Christi; » in quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — **Inanis gloria non est mortale peccatum, nisi charitati perfectè adversetur.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXIV, art. 12, et quæst. CX, art. 4, et quæst. CXII, art. 2), ex hoc aliquod peccatum est mortale quòd charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ, secundùm se consideratum, non videtur contrariari charitati quantùm ad dilectionem proximi : quantùm autem ad dilectionem Dei potest contrariari charitati dupliciter. Uno modo ratione materiæ de qua quis gloriatur; putà cùm quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinæ reverentiæ (1), secundùm illud (Ezech. XXVIII, 2) : *Elevatum est cor tuum, et dixisti : Deus ego sum ; et* (I. Cor. IV, 7) : *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Vel etiam cùm quis bonum temporale, de quo gloriatur, præfert Deo : quod prohibetur (Jerem. IX, 23) : *Non glorietur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis ; sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Aut etiam cùm quis præfert testimonium hominum testimonio Dei, sicut contra quosdam dicitur (Joan. XII, 43) : *Qui dilexerunt magis gloriam hominum quàm Dei.* — Alio modo ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem : ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea quæ sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. V, cap. 14, à princ.), quòd « hoc vitium, scilicet amor humanæ laudis, tam inimicum est piæ fidei, si major in corde sit cupiditas gloriæ quàm Dei timor, vel amor, ut diceret Dominus » (Joan. V, 44) : *Quomodo potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, et gloriam quæ à solo Deo est, non quærentes* (2)? — Si autem amor humanæ gloriæ, quamvis sit inanis, non tamen repugnet charitati, neque quantùm ad id de quo est gloria, neque quantùm ad intentionem gloriam quærentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nullus peccando meretur vitam æternam; unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat, etiamsi illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit æternam mercedem propter inanem gloriam, et non solùm quantùm ad unum actum ; tunc inanis gloria est peccatum mortale.

Ad *secundum* dicendum, quòd non omnis qui est inanis gloriæ cu-

(1) Sive contra veritatem fidei, veluti cùm rex Tyri elevato corde diceret : *Deus ego sum*, sive cùm aliquis de Dei donis gloriatur quasi ea non accepisset, ut patet ex verbis Apostoli.

(2) **Est etiam peccatum mortale, quando ex inani gloria quam aliquis desiderat sequitur alteri damnum notabile : ut quando medicus in morbo periculoso socium sibi adjungere recusat, aut errorem retractare non vult, ne quid detrimenti fama sua capiat.**

pidus, appetit sibi illam excellentiam quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria quæ debetur soli Deo, et alia quæ debetur homini virtuoso vel diviti.

Ad *tertium* dicendum, quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum, non tantùm propter gravitatem sui, sed etiam propter hoc quòd est dispositio ad gravia peccata, inquantum scilicet per inanem gloriam redditur homo præsumptuosus, et nimis de seipso confidens : et sic etiam paulatim disponit ad hoc quòd homo privetur interioribus bonis.

ARTICULUS IV. — UTRUM INANIS GLORIA SIT VITIUM CAPITALE (1).

De his etiam infra, art. 5, et locis ibidem not.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale. Sed inanis gloria semper ex superbia nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

2. Præterea, honor videtur esse aliquid principalius quàm gloria, quæ est ejus effectus. Sed ambitio, quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

3. Præterea, vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem neque quantùm ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale, neque etiam quantùm ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile, et extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.) numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

CONCLUSIO. — **Inanis gloriæ cupiditas vitium capitale est, siquidem ex ipsa multa vitia oriuntur.**

Respondeo dicendum quòd de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur : quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus; et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia (2). Gregorius autem (Moral. lib. XXXI, loc. cit.) superbiam ponit reginam omnium vitiorum; et inanem gloriam, quæ immediatè ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter : superbia enim, ut infra dicetur (quæst. CLXII, art. 1 et 2), importat inordinatum appetitum excellentiæ. Ex omni autem bono quod quis appetit, quamdam perfectionem et excellentiam consequitur; et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ; et propter hoc videtur quòd habeat quamdam generalem causalitatem super alia vitia, et non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipuè ad hoc operari videtur gloria, inquantum importat manifestationem bonitatis alicujus; nam bonum naturaliter amatur et honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis, ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maximè desiderant, consequens est quòd sit multùm appetibilis. Et quia ex ejus inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo inanis gloria est vitium capitale.

(1) Affirmative respondet S. Doctor, quia inanis gloria multorum vitiorum consuevit esse radix, principium et causa.

(2) Quod nunc generaliter receptum est. Quamvis enim, ut ait Sylvius, inter se differant superbia et inanis gloria; propter affinitatem tamen unam pro alio subinde ponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei quod est esse vitium capitale, eò quòd, sicut supra dictum est (in corp. et 1 2, quæst. LXXXIV, art. 2), superbia est regina et mater omnium vitiorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd laus et honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), sicut causæ ex quibus sequitur gloria ; unde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari et laudari, inquantum per hoc aliquis æstimat se in aliorum notitia fore præclarum.

Ad *tertium* dicendum, quòd inanis gloria habet principalem rationem (1) appetibilis, ratione jam dictâ (in corp.), et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quòd vitium capitale semper sit peccatum mortale : quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, inquantum scilicet veniale disponit ad mortale.

ARTICULUS V. — UTRUM CONVENIENTER DICANTUR FILIÆ INANIS GLORIÆ ESSE INOBEDIENTIA, JACTANTIA, HYPOCRISIS, CONTENTIO, PERTINACIA, DISCORDIA, ET NOVITATUM PRÆSUMPTIO.

De his etiam supra, quæst. XXI, art. 4, et quæst. CV, art. 1 ad 2, et infra, quæst. CXXXVIII, art. 2 ad 1, et Sent. II, dist. 42, quæst. XI, art. 3 corp. et De malo, quæst. VIII, art. 1 corp. et quæst. IX, art. 3, et quæst. XIII, art. 3 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse « inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio. » Jactantia enim, secundùm Gregorium (Moral. lib. XXIII, cap. 4, 5 et 7), ponitur inter species superbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potiùs è converso, ut Gregorius dicit (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.). Ergo jactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

2. Præterea, contentiones et discordiæ videntur ex ira maximè provenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriæ condivisum. Ergo videtur quòd non sit filia inanis gloriæ.

3. Præterea, Chrysostomus dicit (Super Matth. implicitè hom. 19) quòd ubique vana gloria malum est, sed maximè in philanthropia, id est, in misericordia ; quæ tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo præsumptio novitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

Sed *contra* est auctoritas Gregorii (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.), ubi prædictas filias inanis gloriæ assignat (2).

CONCLUSIO. — Inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio convenienter dicuntur filiæ inanis gloriæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXXIV, art. 5, et quæst. XXXV, art. 4, et 1 2, quæst. LXXXIV, art. 3 et 4), illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicujus vitii capitalis, dicuntur filiæ ejus. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, ut ex supra dictis patet (art. præc. et art. 1 huj. quæst.). Ad quod potest homo tendere dupliciter : uno modo directè, sive per verba, et sic est jactantia ; sive per facta, et sic, si sint vera, habentia aliquam admirationem, est præsumptio novitatum, quas homines solent magis admirari ; si autem falsa sint, sic est *hypocrisis* (3). Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam

(1) Ita Mss. et editi omnes. Theologi legendum monent, *habet principalitatem*.

(2) Sic enim ait : « De inani gloria, inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentiones, pertinacia, discordia et novitatum præsumptiones oriuntur.

(3) Ita cum Nicolai posteriores edit. Cod. Camer. aliique : *Si autem perfecta* (lege *per*

excellentiam indirectè, ostendendo se non esse alio minorem, et hoc quadrupliciter. Primò quidem quantùm ad intellectum; et sic est *pertinacia*, per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. Secundò, quantùm ad voluntatem; et sic est *discordia*, dum non vult à propria voluntate discedere, ut aliis concordet. Tertiò, quantùm ad locutionem; et sic est *contentio*, cùm aliquis verbis clamosè contra alium litigat. Quartò, quantùm ad factum; et sic est *inobedientia*, dum scilicet aliquis non vult exequi superioris præceptum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXII, art. 1 ad 2), jactantia ponitur species superbiæ quantùm ad interiorem causam ejus, quæ est arrogantia: ipsa autem jactantia exterior, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 7, à med.), ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentiùs ad gloriam et honorem, et sic oritur ex inani gloria.

Ad *secundum* dicendum, quòd ira non causat discordiam et contentionem, nisi cum adjunctione inanis gloriæ, per hoc scilicet quòd aliquis sibi gloriosum reputat quòd non cedat voluntati vel verbis aliorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum charitatis, qui videtur esse in eo qui præfert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quòd præsumat eleemosynam facere, quasi aliquid novum.

QUÆSTIO CXXXIII.

DE PUSILLANIMITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de pusillanimitate; et circa hoc quæruntur duo: 1° Utrùm pusillanimitas sit peccatum. — 2° Cui virtuti opponatur.

ARTICULUS I. — UTRUM PUSILLANIMITAS SIT PECCATUM (2).

De his etiam Ethic. lib. IV, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. Sed pusillanimus non est malus, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, ad fin.). Ergo pusillanimitas non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem, quòd « maximè videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, et tamen his non dignificat seipsum. » Sed nullus est dignus magnis bonis, nisi virtuosus: quia, ut Philosophus ibidem dicit, « secundùm veritatem solus bonus est honorandus. » Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

3. Præterea, *initium omnis peccati est superbia*, ut dicitur (Eccli. X, 15). Sed pusillanimitas non procedit ex superbia, quia superbus extollit se

ficta) sic est hypocrisis. Cod. Alcan.: *Si autem per facta ficta, sic*, etc. Edit. Rom.: *Si autem per falsa sit, sic*, etc.

(1) De his filiabus ferè omnibus sigillatim agitur variis locis huj. part. De inobedientia (quæst. CV), De jactantia (quæst. CXII), De hypocrisi (quæst. III), De contentione (quæst. XXXVIII), De pertinacia (quæst. CXXXVIII), De discordia (XXXVII). Restat novitatum præsumptio, de qua B. Thomas non specialiter tractat. Est hoc vitium quando aliquis novitates præsumit excogitare sive in opinionibus, sive in modo loquendi, sive in cibis aut vestibus, et his sibi proponit sui admirationem apud alios excitare, quod non est mortale peccatum ex genere suo, sed fieri potest ratione circumstantiarum.

(2) Pusillanimitas est vitium quo quispiam refugit ea aggredi vel tentare quæ ipsius facultatem non superant.

supra id quod est; pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus dignus est. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

4. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, à princ.) quòd « qui dignificat se minoribus quàm sit dignus, dicitur pusillanimus. » Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minùs quàm sint digni; sicut patet de Moyse et Jeremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur à Deo, quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur (Exod. III, et Jerem. I). Non ergo pusillanimitas est peccatum.

Sed *contra*, nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda : dicit enim (Coloss. III, 21) : *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant* (1). Ergo pusillanimitas est peccatum.

CONCLUSIO. — Pusillanimitas peccatum est, quo quis ea non attentat quæ suæ naturali virtuti sunt commensurata, sicut præsumptio peccatum est, quo quis audet aggredi ea quæ suam facultatem excedunt.

Respondeo dicendum quòd omne illud quod contrariatur naturali inclinationi, est peccatum, quia contrariatur legi naturæ. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratam suæ potentiæ, ut patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis quàm inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiæ, dum nititur ad majora quàm possit; ita pusillanimus etiam deficit à proportione suæ potentiæ, dum recusat in id tendere quod est suæ potentiæ commensuratum. Et ideo sicut præsumptio est peccatum, ita et pusillanimitas. Et inde est quòd servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea propter quemdam pusillanimitatis timorem, punitur à domino, ut habetur (Matth. XXV et Luc. XIX).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus illos nominat malos qui proximis inferunt nocumenta : et secundùm hoc pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens, inquantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios juvare. Dicit enim Gregorius in Pastorali (part. 1, cap. 5, circa fin.) quòd « illi qui prodesse utilitati proximorum in prædicatione refugiunt, si districtè judicentur, ex tantis procul dubio rei sunt, quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt. »

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare, venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente, mortaliter autem cum corruptione ipsius habitûs virtutis gratuitæ; et ideo potest contingere quòd aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda, quæ sunt digna magno honore, et tamen per hoc quòd ipse non attentat suâ virtute uti, peccat quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quòd pusillanimus est dignus magnis secundùm habilitatem ad virtutem, quæ inest ei, vel ex bona dispositione naturæ, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri (2); dum scilicet aliquis nimis proprio sensu innititur.

(1) Hùc quoque pertinet punitio servi pigri (Matth. XXV) qui per animi pusillanimitatem timoremque deficiendi, pecuniam sui domini non applicuerat negotiationi. Ecclesiastici etiam (VII) ita legitur : *Noli esse pusillanimis in animo tuo.*

(2) Potest etiam oriri ex negligentia considerandi vel divinam benignitatem, vel adjutorium, vel suam facultatem, ut patebit ex respons. 4, art. 2.

quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Unde dicitur (Proverb. xxvi, 16) : *Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias*. Nihil enim prohibet quòd se quantùm ad aliqua dejiciat, et quantùm ad alia se in sublime extollat. Unde Gregorius in Pastorali (part. 1, cap. 7, à med.) de Moyse dicit quòd « superbus fortasse esset, si ducatum plebis innumeræ sine trepidatione susciperet ; et rursùm superbus existeret, si auctoris imperio obedire recusaret. »

Ad *quartum* dicendum, quòd Moyses et Jeremias digni erant officio ad quod divinitùs eligebantur ex divina gratia ; sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiam, recusabant ; non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

ARTICULUS II. — UTRUM PUSILLANIMITAS OPPONATUR MAGNANIMITATI (1).

De his etiam infra, quæst. CLXII, art. 1 ad 3, et Ethic. lib. IV, lect. 2 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 3, ad fin.), quòd « pusillanimus ignorat seipsum : appeteret enim bona, quibus dignus est, si se cognosceret. » Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiæ. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ.

2. Præterea (Matth. xxv), servum qui propter pusillanimitatem pecuniâ uti recusavit, vocat Dominus malum et pigrum. Philosophus etiam dicit (Ethic. lib. IV, loc. cit.), quòd pusillanimi videntur pigri. Sed pigritia opponitur sollicitudini, quæ est actus prudentiæ, ut supra habitum est (quæst. XLVII, art. 9). Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere : unde dicitur (Isaiæ XXXV, 4) : *Dicite pusillanimis* (2) *: Confortamini et nolite timere.* Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundùm illud (Coloss. III, 21) : *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant.* Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

4. Præterea, vitium quod opponitur alicui virtuti, tantò gravius est, quantò est magis virtuti dissimile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quàm præsumptio. Ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quòd esset gravius peccatum quàm præsumptio : quod est contra illud quod dicitur (Eccli. XXXVII, 3) : *O præsumptio nequissima, unde creata es?* Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Sed *contra* est quòd pusillanimitas et magnanimitas differunt secundùm magnitudinem et parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed magnum et parvum sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

CONCLUSIO. — Cùm oppositio vitii ad virtutem magis secundùm propriam speciem, quàm secundùm causam vel effectum attendatur : pusillanimitatem magnanimitati directè opponi perspicuum est.

Respondeo dicendum quòd pusillanimitas potest tripliciter considerari : uno modo secundùm seipsam ; et sic manifestum est quòd secundùm propriam rationem opponitur magnanimitati, à qua differt secundùm differentiam magnitudinis et parvitatis circa idem : nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit à magnis (3). Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ,

(1) Ostendit S. Doctor pusillanimitatem directè opponi magnanimitati, quia illi opponitur secundùm propriam rationem.

(2) Sicut Vulgata legit ; etsi Ecclesia in officio adventûs, feriâ 6, hebdomadâ 1, quasi nominativo casu vel vocativo sic usurpat : *Dicite, pusillanimes, confortamini.*

(3) Contra monitum Sapientis ecclesiastici

quæ ex parte intellectûs est ignorantia propriæ conditionis, ex parte autem appetitûs est timor deficiendi in his quæ falsò æstimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantùm ad effectum, qui est retrahere se à magnis, quibus est dignus. Sed, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2 ad 3), oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundùm propriam speciem quàm secundùm causam vel effectum. Et ideo pusillanimitas directè magnanimitati opponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ, quam habet in intellectu. Et tamen non propriè potest dici quòd opponatur prudentiæ etiam secundùm causam suam : quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3, circa fin.), vel exequendi quod suæ subjacet potestati.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Unde etiam ex hac parte non oportet quòd opponatur fortitudini. Ira autem secundùm rationem proprii motûs, quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ dejicit animum, sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum iræ, quæ sunt injuriæ illatæ, ex quibus dejicitur animus patientis.

Ad *quartum* dicendum, quòd pusillanimitas est gravius peccatum, secundùm propriam speciem, quàm præsumptio, quia per ipsam recedit homo à bonis; quod est pessimum, ut dicitur (Ethic. lib. IV, loc. sup. cit.). Sed præsumptio dicitur esse nequissima ratione superbiæ, ex qua procedit.

QUÆSTIO CXXXIV.

DE MAGNIFICENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de magnificentia et vitiis oppositis. Circa magnificentiam autem quæruntur quatuor : 1° Utrùm magnificentia sit virtus. — 2° Utrùm sit virtus specialis. — 3° Quæ sit materia ejus. — 4° Utrùm sit pars fortitudinis.

ARTICULUS I. — UTRUM MAGNIFICENTIA SIT VIRTUS (1).

De his etiam Ethic. lib. IV, lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXV, art. 1). Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 2, paulò à princ.), quòd « non omnis liberalis est magnificus. » Ergo magnificentia non est virtus.

2. Præterea, virtus moralis consistit in medio, ut patet (Ethic. lib. II, cap. 6). Sed magnificentia non videtur consistere in medio, superexcellit enim liberalitatem magnitudine; magnum autem opponitur parvo, sicut extremum, quorum medium est æquale, ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 17, 18 et 19), et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam, ut supra habitum est (quæst. CVIII, art. 2, et quæst. CXVII,

(VII, 10) : *Noli esse pusillanimis in animo tuo.*

(1) Ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, ut ex ipso nomine patet; *magnificentia* enim est quasi *magna facere.*

art. 1, arg. 1). Sed, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 2, à med.), « magnificus non est sumptuosus in seipsum; » quod est contra naturalem inclinationem per quam aliquis maximè providet sibi. Ergo magnificentia non est virtus.

4. Præterea, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 4), « Ars est recta ratio factibilium. » Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quàm virtus.

Sed *contra,* humana virtus est participatio quædam virtutis divinæ. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundùm illud (Psal. LXVII, 35) : *Magnificentia ejus et virtus ejus in nubibus.* Ergo magnificentia est virtus.

CONCLUSIO. — Magnificentia rectè annumeratur inter virtutes.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur (De cœlo, lib. I, text. 16), « virtus dicitur per comparationem ad ultimum in quod potentia potest : » non quidem ad ultimum ex parte defectûs, sed ex parte excessûs cujus ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiæ, propriè pertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis liberalis est magnificus quantùm ad actum (2), quia desunt ipsi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ vel actu, vel in propinqua dispositione, ut supra dictum est (quæst. CXXIX, art. 3 ad 2, et 1 2, quæst. LXV, art. 1), cùm de connexione virtutum ageretur.

Ad *secundum* dicendum, quòd magnificentia consistit quidem in extremo, consideratâ quantitate ejus quod facit; sed tamen in medio consistit consideratâ regulâ rationis, à qua non deficit, nec eam excedit, sicut etiam de magnanimitate dictum est (quæst. CXXIX, art. 3 ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscujusque, est aliquid parvum in comparatione ad id quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quæ pertinent ad personam propriam, non quia bonum suum non quærat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quæ ad ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnificè magnificus prosequitur; sicut ea quæ semel fiunt, ut nuptiæ, vel aliquid aliud hujusmodi; vel etiam ea quæ permanentia sunt; sicut ad magnificum pertinet præparare convenientem habitationem (3), ut dicitur (Ethic. lib. IV, loc. cit. in arg.).

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dicit Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 5, à med.), « oportet artis esse quamdam virtutem, » scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinetur ad rectè utendum ratione artis; et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars. sed virtus.

ARTICULUS II. — UTRUM MAGNIFICENTIA SIT SPECIALIS VIRTUS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere facere aliquid

(1) Finis illius virtutis est facere aliquid magnum, scilicet magnis sumptibus, in exteriori materia; sicut facere domum, ecclesiam aut alia hujusmodi.

(2) Liberalitas versatur circa impensam pecuniæ mediocrem et ordinariam; magnificentia autem circa magnos sumptus copiosamque pecuniam.

(3) Inter opera magna ad quæ tendit magnificentia primum locum obtinere debent ea quæ spectant cultum divinum, ut altaria, templa, vasa sacra et similia; his proximè accedunt monasteria, domus piæ, hospitalia ; secundum ædificia sæcularia ad bonum publicum; tertium quæ pertinent ad usum proprium.

magnum. Sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna; sicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus. Ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cujuslibet virtutis.

2. Præterea, ejusdem videtur esse aliquid facere, et tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est (quæst. CXXIX, ad 1 et 2). Ergo et facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta à magnanimitate.

3. Præterea, magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem : dicitur enim (Exodi XV, 11) : *Magnificus in sanctitate ;* et (Psal. XCV, 6) : *Sanctitas et magnificentia in sanctificatione ejus.* Sed sanctitas est idem religioni, ut supra habitum est (quæst. LXXXI, art. 8). Ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. IV, cap. 2) connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

CONCLUSIO. — Magnificentia quatenùs respicit externam tantùm materiam circa quam aliquid magnum et præclarum efficitur, specialis virtus est : quatenùs verò quamlibet materiam tam internam videlicet quàm externam respicit, generalis potiùs quàm specialis virtus est.

Respondeo dicendum quòd ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. *Facere* autem dupliciter potest accipi : uno modo propriè, alio modo communiter. Propriè autem *facere* dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum, vel aliquid aliud hujusmodi; communiter autem dicitur *facere* pro quacumque actione, sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle. — Si ergo magnificentia accipiatur secundùm quòd factionem alicujus magni importat, prout factio propriè dicitur, sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte : in cujus quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis, quòd ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate, vel dignitate, quod facit magnificentia. Et secundùm hoc magnificentia est specialis virtus. — Si verò nomen magnificentiæ accipiatur ab eo quod est facere magnum, secundùm quòd *facere* communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundùm quòd *facere* communiter sumitur : non autem secundùm quòd sumitur propriè ; sed hoc est proprium magnificentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad magnanimitatem pertinet non solùm tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendo vel qualitercumque agendo (2), ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3). Ita tamen quòd magnanimitas circa hoc respicit solùm rationem magni ; aliæ autem virtutes, quæ, si sint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti. Magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. Ad magnificentiam verò pertinet non solùm facere magnum, secundùm quòd *facere* propriè sumitur, sed etiam ad magnum faciendum ten-

(1) Sed est cujuslibet virtutis status perfectus, et per omnia virtutum genera diffunditur, tanquam cujusque virtutis excellentia.

(2) Juxta distinctionem utriusque jam paulò antè indicatam scilicet *factionis* quæ circa materiam exteriorem attenditur, et *actionis* quæ ad operationem interiorem sive nihil in materia relinquentem pertinet.

dere animo. Unde Tullius dicit in sua Rhetorica (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi quadam ampla et splendida propositione agitatio atque administratio, » ut *agitatio* referatur ad interiorem intentionem, *administratio* autem ad exteriorem executionem. Unde oportet quòd sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita et magnificentia in aliquo opere factibili (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei : et ideo magnificentia præcipuè magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 2, ante med.), quòd « honorabiles sumptus sunt maximè qui pertinent ad divina sacrificia; » et circa hos maximè studet magnificus. Et ideo magnificentia conjungitur sanctitati, quia præcipuus ejus effectus ad religionem sive ad sanctitatem ordinatur.

ARTICULUS III. — UTRUM MATERIA MAGNIFICENTIÆ SINT SUMPTUS MAGNI.

De his etiam infra, quæst. CLI, art. 5 corp. et quæst. CLX, art. 1 corp. et 1 2, quæst. LX, art. 5 corp. et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 2, et IV, dist. 7, quæst. II, et dist. 17, quæst. III, art. 2, quæst. III, et dist. 33, quæst. III, art. 2, et Ethic. lib. IV, lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eamdem enim materiam non sunt duæ virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est (quæst. CXVII, art. 2). Ergo magnificentia non est circa sumptus.

2. Præterea, « omnis magnificus est liberalis, » ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 2, princ.). Sed liberalitas est magis circa dona quàm circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non præcipuè est circa sumptus, sed magis circa dona.

3. Præterea, ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiamsi sint sumptus magni; putà cùm aliquis multa expendit in xeniis (2) mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiæ.

4. Præterea, magnos sumptus non possunt facere nisi divites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes, quia « virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortunâ, sed sibiipsis sufficiunt, » ut Seneca dicit (De ira, lib. I, cap. 9, et lib. De vita beata, cap. 16). Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 2, ante med.), quòd « magnificentia non extenditur circa omnes operationes quæ sunt in pecuniis, sicut liberalitas, sed circa sumptuosas solùm, in quibus excellit liberalitatem magnitudine. » Ergo est solùm circa magnos sumptus.

CONCLUSIO. — Non modo magni sumptus materia sunt magnificentiæ, sed et pecunia, et ejus amor, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

Respondeo dicendum quòd ad magnificentiam, sicut dictum est (art. præc.), pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quòd aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus : non enim possunt magna opera fieri nisi cum magnis

(1) Ex his patet magnificentiam à magnanimitate differre ut speciem à genere : quia magnanimitas intendit magnum in omni materia, magnificentia verò in determinata et speciali materia; nempe in opere factibili.

(2) Quæ sic juxta græcum ξένιον appellantur quasi *hospitum dona*, sed ad quodlibet donum extenduntur.

expensis. Unde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere, ad hoc quòd opus magnum convenienter fiat. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, loc. cit.), quòd « magnificus ab æquali, id est, à proportionato, sumptu opus faciet magis magnificum. » Sumptus autem est quædam pecuniæ emissio, à qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentiæ possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum, et ipsa pecunia (1) quâ utitur ad sumptus magnos faciendos, et amor pecuniæ, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXXIX, art. 2), virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, et aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam et usum ejus esse duas virtutes; scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter usum pecuniæ; et magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ usu (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd usus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, et aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet, secundùm quòd procedit ex ordinato affectu circa pecunias (3) : et ideo omnis usus debitus pecuniæ, cujus impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem, scilicet dona et sumptus. Sed usus pecuniæ pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod magnum opus, quod faciendum est : et talis usus non potest esse sine sumptu, sive expensa.

Ad *tertium* dicendum, quòd magnificus etiam dat dona vel xenia, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 2), non tamen sub ratione doni, sed potiùs sub ratione sumptûs ordinati ad aliquod opus faciendum, putà ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati; sicut cùm facit aliquid ad quod tota civitas studet (4).

Ad *quartum* dicendum, quòd principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna; et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, sicut quædam instrumenta; et secundùm hoc pauper non potest actum magnificentiæ exteriorem exercere in his quæ sunt magna simpliciter, sed fortè in his quæ sunt magna per comparationem ad aliquod opus; quod etsi in se sit parvum, tamen potest magnificè fieri secundùm proportionem illius generis : nam parvum et magnum dicuntur relativè, ut Philosophus dicit in Prædicamentis (cap. *Ad aliquid*).

ARTICULUS IV. — UTRUM MAGNIFICENTIA SIT PARS FORTITUDINIS (5).

De his etiam supra quæst. CXXIX, et locis ibi notatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est (art. præc.). Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed justitiæ. Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias. Magnificentia autem in nullo (6) videtur respicere timorem, sed solùm sumptus, qui sunt ope-

(1) Objectum proximum illius virtutis sunt magni sumptus; remotius verò pecunia quâ ad illos sumptus utitur.

(2) Ita Mss. et editi melioris notæ. Al., *magnum pecuniæ usum*.

(3) Ut eas nempe non plus amet quàm oporteat, vel non tam eas velit sibi ad usum tantùm suum quàm ut aliis inde benefaciat, cùm oportet ac ut oportet.

(4) Vel circa quod civitas tota occupatur, quasi studium suum ad id conferens; ut insinuat phrasis græca εἰ περὶ τί πᾶσα ἡ πόλις σπουδάζει.

(5) Ostendit S. Doctor magnificentiam esse partem fortitudinis, non subjectivam sed potentialem.

(6) Seu *nullo modo*, ait Nicolaï, ne quis *in nullo* quasi subjecto intelligendum putet; quamvis et illa duo connexa sunt.

rationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad justitiam, quæ est circa operationes, quàm ad fortitudinem.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 2, à princ.), quòd « magnificus scienti assimilatur. » Sed scientia magis convenit cum prudentia quàm cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

Sed *contra* est quòd Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), et Macrobius (in Somn. Scip. lib. I, cap. 8, circa med.), et Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

CONCLUSIO. — **Magnificentia est pars fortitudinis, non quidem subjectiva, sed et adjuncta, ut virtus secundaria principali.**

Respondeo dicendum quòd magnificentia, secundùm quòd est specialis virtus, non potest poni pars subjectiva fortitudinis, quia non convenit cum ea in materia; sed ponitur pars ejus, inquantum adjungitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad hoc autem quòd aliqua virtus adjungatur alicui principali, duo requiruntur, ut supra dictum est (quæst. LXXX), quorum unum est ut secundaria conveniat cum principali; aliud autem est ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc quòd, sicut fortitudo tendit in aliquod arduum et difficile, ita etiam et magnificentia : unde etiam videtur esse in irascibili sicut et fortitudo. Sed magnificentia deficit à fortitudine in hoc quòd illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum, quod imminet personæ; arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multò minus quàm periculum personæ. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitia respicit operationes secundùm se, prout in eis consideratur ratio debiti; sed liberalitas et magnificentia considerant operationes sumptuum secundùm quòd comparantur ad passiones animæ; diversimodè tamen : nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis à donationibus et sumptibus faciendis : unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem; attingendo ad aliquid arduum, non simpliciter, sicut magnanimitas (1), sed in determinata materia, scilicet in sumptibus : unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut et magnanimitas.

Ad *secundum* dicendum, quòd magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiæ, inquantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut et fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad *tertium* dicendum, quòd magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est (in corp. et art. præc.). Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione (2) in attendendo proportionem sumptûs ad opus quod faciendum est; et hoc præcipuè necessarium est propter magnitudinem utriusque; quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

(1) Quæ tametsi honores respiciat per se ac directè, tamen eorum in omnibus vel materiam convenientem quærit vel despectum exhibet; atque ita videtur in arduum tendere non secundùm quid vel secundùm determinatam rationem ac materiam, sed simpliciter.

(2) Propter hanc enim causam eum scienti assimilari dicit Philosophus. Hinc et μεγαλοπρεπὴς græcè quasi *magnidecens* vocatur.

QUÆSTIO CXXXV.

DE PARVIFICENTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiæ, et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm parvificentia sit vitium. — 2° De vitio ei opposito.

ARTICULUS I. — UTRUM PARVIFICENTIA SIT VITIUM (1).

De his etiam Ethic. lib. IV, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd parvificentia non sit vitium. Virtus enim sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum : unde et liberales, et etiam magnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo etiam similiter parvificentia magis est virtus quàm vitium.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 2, ante med.), quòd « diligentia ratiocinii (2) est parvifica. » Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis, quia « bonum hominis est secundùm rationem esse, » ut Dionysius dicit (De div. nomin. cap. 4, part. 4, lect. 22). Ergo parvificentia non est vitium.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 2, in fin.), quòd « parvificus consumit pecuniam tristatus. » Sed hoc pertinet ad avaritiam sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. IV, cap. 2, ad fin.) ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiæ oppositum.

CONCLUSIO. — Parvificentia vitium est, quo homines ab ea proportione deficiunt, quæ debet esse secundùm rationem, inter sumptus et opus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 6), moralia speciem à fine sortiuntur, unde et à fine ut pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis parvificus, quòd intendit ad aliquid parvum faciendum. Parvum autem et magnum, secundùm Philosophum in Prædicamentis (cap. *Ad aliquid*), relativè dicuntur. Unde cùm dicitur quòd parvificus intendit aliquid parvum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem parvum et magnum potest attendi dupliciter : uno modo ex parte operis fiendi, alio modo ex parte sumptûs. Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis ; secundariò autem intendit magnitudinem sumptûs, quam non vitat, ut faciat magnum opus. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 4, circa med.) quòd « magnificus ab æquali sumptu opus faciet magis magnificum. » Parvificus autem è converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptûs : unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 2, ad fin.), quòd « intendit qualiter minimum consumat. » Ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat : unde Philosophus dicit ibidem, quòd « parvificus maxima consumens in parvo, » scilicet quòd non vult expendere, bonum perdit, scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quòd parvificus deficit à proportione, quæ debet esse secundùm rationem inter sumptus et opus. Defectus autem ab

(1) Parvificentia definiri potest vitium quo aliquis deficit à debita proportione expensarum ad opus, intendens minùs expendere quàm dignitas operis requirat.

(2) Hoc est nimis stricta et accurata supputatio.

eo quod est secundùm rationem, causat rationem vitii. Unde manifestum est quòd parvificentia vitium est (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus moderatur parva secundùm regulam rationis, à qua deficit parvificus, ut dictum est (in corp.); non enim dicitur parvificus qui parva moderatur, sed qui in moderando magna vel parva, deficit à regula rationis : et ideo habet vitii rationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 5, circa med.), « timor facit consiliativos ; » et ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit ; quia inordinatè timet bonorum suorum consumptionem etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum et vituperabile, quia non dirigit affectum suum secundùm rationem, sed potiùs rationis usum applicat ad inordinationem sui affectûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quòd promptè et delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum illiberali sive avaro in hoc quòd cum tristitia et tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quòd illiberalitas attenditur circa communes sumptus ; parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere ; et ideo minus vitium est parvificentia quàm illiberalitas. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 2 in fin.), quòd « quamvis parvificentia et vitium oppositum sint malitiæ, non tamen opprobria inferunt ; quia nec sunt nocivæ proximo, nec sunt valdè turpes (2).

ARTICULUS II. — UTRUM PARVIFICENTIÆ ALIQUOD VITIUM OPPONATUR (3).

De his etiam Ethic. lib. IV, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd parvificentiæ nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo parvificentiæ non opponitur vitium.

2. Præterea, cùm parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est (art. præc.), videtur quòd si aliquod vitium esset parvificentiæ oppositum, consisteret solùm in superabundanti consumptione. Sed illi qui consumunt multa ubi pauca consumere oporteret, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 2, circa fin.), et sic habent aliquid de parvificentia. Non ergo est aliquod vitium parvificentiæ oppositum.

3. Præterea, moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est (art. præc.). Sed illi qui superfluè consumunt, hoc faciunt causâ ostentationis divitiarum, ut dicitur (Ethic. lib. IV, loc. cit.). Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, ut dictum est (quæst. CXXXI, art. 2). Ergo nullum vitium parvificentiæ opponitur.

Sed *contra* est auctoritas Philosophi, qui (Ethic. lib. II, cap. 8, et lib. IV, cap. 2) ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

CONCLUSIO. — Parvificentiæ, consumptio vel nimia profusio maximè adversatur.

Respondeo dicendum quòd parvo opponitur magnum. Parvum autem et magnum relativè dicuntur, ut dictum est (art. præc.). Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparationem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus, ut scilicet excedat

(1) Ex his patet parvificum non vocari qui parva intendit secundùm dictamen rectæ rationis, sed qui minùs parvos sumptus intendit comparatione operis quod faciendum est.

(2) Hinc concludi potest vitium istud esse tantùm veniale, sed tamen fieri potest mortale ex quibusdam circumstantiis ; velut si quis ad opus magnum faciendum obligatus sit voto, juramento, vel testamento, et in ea notabiliter sumptus diminuat.

(3) In hoc articulo probat S. Doctor nimiam profusionem quam Græci vocant βαναυσίαν, id est, ineptam operositatem, opponi tum virtuti magnificentiæ, tum vitio parvificentiæ.

proportionem quæ esse debet sumptûs ad opus secundùm regulam rationis. Unde manifestum est quòd vitio parvificentiæ, quo aliquis deficit à debita proportione expensarum ad opus, intendens minùs expendere quàm dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit, ut scilicet plus expendat quàm sit operi proportionatum. — Et hoc vitium græcè quidem dicitur βαναυσία (1) à furno dicta, quia videlicet ad modum ignis, qui est in furno, omnia consumit. Vel dicitur ἀπυροκαλία, id est, sine bono igne, quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum. Unde latinè hoc vitium potest nominari *consumptio.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd magnificentia dicitur esse ex eo quòd facit magnum opus, non autem ex eo quòd in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parvificentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd idem vitium contrariatur virtuti, quæ est in medio, et contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur parvificentiæ in eo quòd excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni, quod præcipuè intendit magnificus, inquantum scilicet ubi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

Ad *tertium* dicendum, quòd consumptor ex ipsa specie actûs opponitur parvifico, inquantum transcendit regulam rationis, à qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur, putà inanis gloriæ, vel cujuscumque alterius (2).

QUÆSTIO CXXXVI.

DE PATIENTIA, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de patientia; et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm patientia sit virtus. — 2° Utrùm sit maxima virtutum. — 3° Utrùm possit haberi sine gratia. — 4° Utrùm sit pars fortitudinis. — 5° Utrùm sit idem cum longanimitate.

ARTICULUS I. — UTRUM PATIENTIA SIT VIRTUS (3).

De his etiam infra, art. 5 corp. et supra, quæst. CXXVIII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissimè sunt in patria, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. XIV, cap. 9). Sed ibi non est patientia : quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundùm illud (Isa. XLIX, 10); et (Apocal. VII, 16) : *Non esurient, neque sitient, et non percutiet eos æstus, neque sol* (4). Ergo patientia non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus in malis potest inveniri, quia virtus est « quæ bonum facit habentem. » Sed patientia quandoque in malis hominibus in-

(1) Rectè vocem illam interpretatur S. Doctor; nam in lexicis βάναυσος dicitur *caminarius*, qui circa fornaces et caminos exercetur; sed translata est vox illa ad omnes artes quæ manuum opificio peraguntur.

(2) Peccatum illud juxta mentem D. Thomæ est veniale ex genere suo; sed fieri potest mortale si quis ineptè sua consumit per inanem gloriam mortalem, aut scandali ratione, aut propter notabile damnum quod aliis inde consequi potest.

(3) Patientiam commendat Scriptura (Job, I et II; Tob. II; Jac. V), et tanquam necessariam præcipit (Luc. XXI) : *In patientia vestra possidebitis animas vestras.* (Hebr. X) : *Patientia vobis necessaria est ut voluntatem Dei facientes reportetis promissionem.*

(4) His enim ipsis verbis ita dicitur : Is. (loc. cit.) : sed implicitè tantùm vel æquivalentibus aliis (Apoc. VII) : *Non esurient neque sitient amplius, neque cadet super illos sol, nec ullus æstus.*

venitur; sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant, ut pecunias congregent, secundùm illud (Eccle. v, 16): *Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris, et in curis multis, et in ærumna atque tristitia.* Ergo patientia non est virtus.

3. Præterea, fructus à virtutibus differunt, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXX, art. 1 ad 3). Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet (Gal. v). Ergo patientia non est virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (in lib. De patientia, in princ.): « Virtus animi, quæ patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, ut etiam ipsius qui nobis eam largitur, patientia prædicetur (1).

CONCLUSIO. — Patientia est virtus, quâ bonum rationis conservatur contra tristitiam, ne ratio ipsa ei succumbat.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est supra (quæst. CXXIII, art. 1), virtutes morales ordinantur ad bonum, inquantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundùm illud (II. Cor. VII, 10): *Sæculi tristitia mortem operatur;* et (Eccli. XXX, 25): *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.* Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiæ succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit (lib. De patientia, cap. 2, in princ.), quòd « patientia hominis est quâ mala æquo animo toleramus, id est, sine perturbatione tristitiæ, ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus (2). » Unde manifestum est patientiam esse virtutem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutes morales non remanent secundùm eumdem actum in patria quem habent in via, scilicet per comparationem ad bona præsentis vitæ, quæ non remanebunt in patria; sed per comparationem ad finem, qui erit in patria, sicut justitia non erit in patria circa emptiones et venditiones, et alia quæ pertinent ad præsentem vitam, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiæ in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quæ pervenire volebamus patiendo. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 9, ad fin.), quòd « in patria non erit ipsa patientia, quæ necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala; sed æternum erit id quò per patientiam pervenitur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De patientia, cap. 2, et cap. 5, à med.), « patientes propriè dicuntur qui malunt mala non committendo ferre, quàm non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent, ut mala faciant, nec miranda, nec laudanda est patientia quæ nulla est; sed miranda duritia, neganda patientia. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. XI, art. 1), fructus in sui ratione importat quamdam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles, secundùm seipsas, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 8, à med.). Consuetum est autem ut nomine virtutis etiam virtutum actus significentur. Et ideo patientia quantùm ad habitum ponitur virtus; quantùm autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus; et præcipuè quantùm ad hoc quòd per patientiam animus præservatur, ne obruatur tristitiâ.

(1) Sic nimirum, (Exod. XXXIV, 6): *Patiens et multæ miserationis appellatur*, (Num. XIV, 18): *Patiens et multæ misericordiæ;* vel *patiens et multùm misericors* (Ps. CXLIV 8) et sic deinceps in multis locis aliis.

(2) A B. Thoma patientia definitur virtus quâ quis laudabiliter se habet in patiendo quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinatè ex eis tristetur (Cf. art. 4 ad 2)

ARTICULUS II. — UTRUM PATIENTIA SIT POTISSIMA VIRTUTUM.

De his etiam 1 2, quæst. LXVI, art. 3 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia sit potissima virtutum. Id enim quod est perfectum, est potissimum in unoquoque genere. Sed *patientia habet opus perfectum*, ut dicitur (Jacobi I, 4). Ergo patientia est potissima virtutum.

2. Præterea, omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur. Sed hoc præcipuè videtur pertinere ad patientiam : dicitur enim (Luc. XXI, 19) : *In patientia vestra possidebitis animas vestras.* Ergo patientia est maxima virtutum.

3. Præterea, illud quod est conservativum et causa aliorum, videtur potius esse. Sed, sicut Gregorius dicit in quadam homil. (35 in Evang., parum ante med.), « patientia est radix et custos omnium virtutum (1). » Ergo patientia est maxima virtutum.

Sed *contra* est quòd non enumeratur inter quatuor virtutes quas Gregorius (Moral. lib. XXII, cap. 1) et Augustinus (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15) vocant principales.

CONCLUSIO. — Patientia, cùm à tribus virtutibus theologicis et quatuor moralibus superetur (inter quas prudentia et justitia directè hominem in bono constituunt, fortitudo autem et temperantia à majoribus impedimentis retrahunt) non est omnium virtutum potissima.

Respondeo dicendum quòd virtutes secundùm suam rationem ordinantur ad bonum. Est enim virtus « quæ facit bonum habentem et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6). Unde oportet quòd tantò principalior sit virtus et potior, quantò magis et directiùs ordinat hominem in bonum. Directiùs autem ad bonum ordinant hominem virtutes quæ sunt constitutivæ boni, quàm illæ quæ sunt impeditivæ eorum quæ abducunt à bono; et sicut inter eas quæ sunt constitutivæ boni tantò aliqua potior est quantò in majori bono statuit hominem (sicut fides, spes et charitas, quàm prudentia et justitia); ita etiam inter illas quæ sunt impeditivæ retrahentium à bono, tantò aliqua est potior quantò id quod ab ea impeditur magis à bono retrahit. Plus autem à bono retrahunt pericula mortis, circa quæ est fortitudo, vel delectationes tactûs, circa quas est temperantia, quàm quævis adversa, circa quæ est patientia. Et ideo patientia non est potissima virtutum; sed deficit non solùm à virtutibus theologicis, et prudentià, et justitià, quæ directè statuunt hominem in bono; sed etiam à fortitudine et temperantia, quæ retrahunt à majoribus impedimentis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd patientia dicitur habere opus perfectum in adversis tolerandis (2): ex quibus primò procedit tristitia, quam moderatur patientia; secundò ira, quam moderatur mansuetudo; tertiò odium, quod tollit charitas; quartò injustum nocumentum, quod prohibet justitia. Tollere autem principium uniuscujusque est perfectius. Nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quòd sit perfectior simpliciter.

Ad *secundum* dicendum, quòd possessio importat quietum dominium; et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, inquantum radicitùs evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

(1) Ita loquitur S. Gregorius explicando quod supra præmittitur ex Luc. XXI : *In patientia vestra possidebitis animas vestras.*

(2) Ut ex toto contextu patet : *Omne gaudium existimate cùm in tentationes varias incideritis; scientes quòd probatio fidei vestræ patientiam operatur, patientia autem opus perfectum habet.*

Ad *tertium* dicendum, quòd patientia dicitur esse radix et custos omnium virtutum, non quasi directè eas causando et conservando, sed solùm removendo prohibens (1).

ARTICULUS III. — UTRUM PATIENTIA POSSIT HABERI SINE GRATIA (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia possit haberi sine gratia. Illud enim ad quod ratio magis inclinat, magis potest implere rationalis creatura. Sed magis est rationabile quòd aliquis patiatur mala propter bonum quàm propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute sine auxilio gratiæ : dicit enim Augustinus (lib. De patientia, cap. 3, in princ.), quòd « multa in laboribus et doloribus sustinent homines propter ea quæ vitiosè diligunt. » Ergo multò magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est verè patientem esse, præter auxilium gratiæ.

2. Præterea, aliqui non existentes in statu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum quàm corporalia mala : unde quidam Gentilium leguntur multa mala tolerasse, ne patriam proderent aut aliquid aliud inhonestum committerent. Sed hoc est verè patientem esse. Ergo videtur quòd patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

3. Præterea, manifestè apparet quòd aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quædam et amara patiuntur. Salus autem animæ non est minùs appetibilis quàm sanitas corporis. Ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere, quod est verè patientem esse, absque auxilio gratiæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. LXI, 6) : *Ab ipso*, scilicet Deo, *patientia mea.*

CONCLUSIO. — **Cùm patientia quæ vera virtus est, ex charitate nascatur, clarum est ipsam sine gratia haberi non posse.**

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De patientia, cap. 4, circa fin.), « vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum ; et nemo, nisi pro eo quod delectat, spontè suscipit ferre quod cruciat. » Et hujus ratio est, quia tristitiam et dolorem secundùm se abhorret animus : unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solùm propter finem. Ergo oportet quòd illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum et amatum quàm illud bonum cujus privatio ingerit dolorem, quem patienter toleramus. Quòd autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem, quæ diligit Deum super omnia. Unde manifestum est quòd patientia, secundùm quòd est virtus, à charitate causatur, secundùm illud (I. Corinth. XIII, 4): *Charitas patiens est.* — Manifestum est autem quòd charitas non potest haberi nisi per gratiam, secundùm illud (Rom. V, 5) : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Unde patet quòd patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in natura humana, si esset integra, prævaleret inclinatio rationis ; sed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala propter bona (3) in quibus concupiscentia delectatur

(1) Si patientia non sit virtutum potissima, ex his patet eam tamen adeo esse necessariam ut sine illa nemo dici possit in via virtutum permanere.

(2) Patientia perfecta quoad statum non potest haberi sine gratia sanctificante, sed patientia imperfecta qualis reperitur in pœnitentibus et catechumenis nondum justificatis non aliam gratiam quàm actualem supponit.

(3) Ita editiones omnes Nicolai posteriores. Cod. Alcan. aliique, et editiones veteres plures omittunt, *propter bona.* Aliæ habent, *pro his in quibus*, etc.

præsentialiter, quàm tolerare mala propter bona futura, quæ secundùm rationem appetuntur; quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ : et ideo absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licèt non absque auxilio gratiæ Dei (1). Sed bonum gratiæ est supernaturale : unde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd tolerantia etiam malorum quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quæ procedit ex amore supernaturali (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM PATIENTIA SIT PARS FORTITUDINIS (3).

De his etiam supra, quæst. CXXVIII, et locis ibi notatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed patientia videtur idem esse fortitudini, quia, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 6), proprius actus fortitudinis est sustinere; et hoc etiam pertinet ad patientiam : dicitur enim in lib. Sentent. Prosperi (id habet Gregorius, hom. XXXV in Evang., circa med.), quòd « patientia consistit in alienis malis tolerandis. » Ergo patientia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut supra habitum est (quæst. CXXIII, art. 3); et ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias, et ita videtur esse in concupiscibili. Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquam posset esse sine patientia ; cùm tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

Sed *contra* est quòd Tullius in sua Rhetorica (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) ponit eam fortitudinis partem.

CONCLUSIO. — Patientia fortitudini adjungitur tanquam secundaria virtus principali, et proinde potentialis pars fortitudinis rectè appellatur.

Respondeo dicendum quòd patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adjungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. — Ad patientiam enim pertinet « aliena mala æquanimiter perpeti, » ut Gregorius dicit in quadam hom. (35 in Evang., parum ante med.). In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua sunt et difficillima ad sustinendum illa quæ pertinent ad pericula mortis, circa quæ est fortitudo. Unde patet quòd in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vindicans sibi id quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia adjungitur ei sicut secundaria virtus principali : unde (in Sent. 181) fortem patientiam vocat Prosper (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad fortitudinem pertinet non qualiacumque sustinere, sed illud quod est summè difficile in sustinendo, scilicet

(1) Patientia, ut est virtus, qualis in Ethnicis reperitur, non requirit gratiam propriè dictam, sed quoddam Dei auxilium animum roborantis.

(2) Motiva supernaturalia sunt patientia Dei peccatores tolerantis; patientia Christi pro nobis morientis; patientia sanctorum ; fructus patientiæ in altera vita; redemptio à pœnis, etc.

(3) In hoc articulo docet S. Doctor patientiam esse partem fortitudinis, tum potentialem, tum integralem.

(4) Quatenùs versatur patientia circa ipsa mortis pericula fit pars integralis fortitudinis, ut patet ex respons. ad 3 ; nam sine ea non potest officium fortitudinis esse perfectum.

sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem potest pertinere sustinentia quorumcumque malorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd actus fortitudinis non solùm consistit in hoc quòd aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum sed etiam ut non deficiat propter præsentium tristitiam sive dolorem, et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo : patientia verò principaliùs est circa tristitias : nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quòd non fugit, sed ex hoc quòd laudabiliter se habet in patiendo quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinatè ex eis tristetur. Et ideo fortitudo est propriè in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis, quia adjunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundùm subjectum, sed secundùm materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamvis utraque sit in concupiscibili, quia temperantia est solùm circa tristitias quæ opponuntur delectationibus tactûs, putà quæ sunt ex abstinentia ciborum vel venereorum ; sed patientia præcipuè est circa tristitias quæ ab aliis inferuntur. Et iterùm ad temperantiam pertinet refrenare hujusmodi tristitias sicut et delectationes contrarias. Ad patientiam autem pertinet ut propter hujusmodi tristitias, quantæcumque sint, homo non recedat à bono virtutis.

Ad *tertium* dicendum, quòd patientia potest quantùm ad aliquid sui poni pars integralis fortitudinis : de qua parte objectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala, quæ pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiæ quòd aliquis, quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit; quia, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit super illud Matth. IV : *Vade, Satana* (hom. 5 in Op. imperf. à med.), « in injuriis propriis patientem esse, laudabile est ; injurias autem Dei patienter sustinere, nimis est impium : » et Augustinus dicit in quadam epistola ad Marcellinum (138, al. 5, ante med.), quòd « præcepta patientiæ non contrariantur bono reipublicæ, pro quo conservando contra inimicos pugnatur. » Secundùm verò quòd patientia se habet circa quæcumque alia mala, adjungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

ARTICULUS V. — UTRUM PATIENTIA SIT IDEM QUOD LONGANIMITAS (1).

De his etiam supra, quæst. CXVII, art. 5 ad 3, et 1 2, quæst. LXX, art. 3 corp. et II. Cor. VI, lect. 2 princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Augustinus (lib. De patientia æquival. cap. 1), quòd « patientia Dei non prædicatur in hoc quòd aliquod malum patiatur, sed in hoc quòd expectat malos, ut convertantur ; » unde (Eccli. V, 4) dicitur : *Altissimus patiens redditor est*. Ergo videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas.

2. Præterea, idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat : dicitur enim aliquis impatiens moræ, sicut aliorum malorum. Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

3. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia malorum quæ sustinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus quæ distinguatur à patientia. Ergo similiter nec longanimitas, quæ sumitur ex parte

(1) Longanimitas est virtus quâ quis tendit in aliquod bonum quod post longinquum tempus est obtinendum.

temporis, inquantum scilicet aliquis diù expectat, distinguitur à patientia.

4. Sed *contra* est quod super illud (Rom. II) : *An divitias bonitatis ejus et patientiæ, et longanimitatis contemnis?* dicit Glossa (Orig. lib. II comment. in hanc epist. cap. 2, parum à princ.) : « Videtur longanimitas à patientia differre, quia qui infirmitate magis quàm proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur; qui verò pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt. »

CONCLUSIO. — **Quanquam non planè idem sit longanimitas et patientia, magnam tamen istæ virtutes inter se convenientiam habent.**

Respondeo dicendum quòd sicut magnanimitas dicitur per quam habet aliquis animum tendendi in magna; ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum distat. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quàm audaciam, vel timorem, sive tristitiam, quæ respiciunt malum; ita etiam longanimitas. Unde longanimitas majorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quàm cum patientia (1). — Potest tamen convenire cum patientia duplici ratione : primò quidem, quia patientia, sicut et fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum : quod, si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere; si autem in longinquum differatur illud bonum, mala autem oporteat in præsenti sustinere, difficilius est (2). Secundò, quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundùm illud (Prov. XIII, 12) : *Spes quæ differtur, affligit animam.* Unde et in sustinendo hujusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut et in sustinendo quascumque alias tristitias. Sic ergo secundùm quòd sub eadem ratione mali contristantis potest comprehendi et dilatio boni sperati, quæ pertinet ad longanimitatem, et labor, quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam; tam longanimitas quàm etiam constantia sub patientia comprehenduntur. — Unde et Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), definiens patientiam, dicit quòd « patientia est, honestatis ac utilitatis causâ, voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum ac difficilium. » Quod dicit *arduarum* pertinet ad constantiam in bono; quod dicit *difficilium*, pertinet ad gravitatem mali quam propriè respicit patientia; quod verò addit *diuturna*, sive *diutina*, pertinet ad longanimitatem secundùm quòd convenit cum patientia.

Et per hoc patet responsio ad *primum* et *secundum* (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum à nobis, non tamen est simpliciter remotum à natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore : et ideo non est similis ratio. Et præterea quod est longinquum loco, non affert difficultatem nisi ratione temporis; quia quod est longinquum loco à nobis, tardiùs tempore ad nos potest pervenire.

Quartum concedimus : tamen consideranda est ratio illius differentiæ quam Glossa assignat; quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solùm videtur importabile quòd diù perseverant in malo; et ideo dicitur quòd ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quòd aliquis ex superbia peccat,

(1) Magnanimitas enim et longanimitas versantur utraque circa bonum, dum è contra patientia versetur circa malum.

(2) Ita communiter. Edit. Rom. : *Si autem in longinquum differatur, difficilis est expectatio. Mala autem in præsenti sustinere difficilius est.*

(3) Observandum est patientiam et longanimitatem Deo et nobis æquivocè tribui; attamen ea in Deo tanquam diversa ponit Apostolus (Rom. II) : *An divitias bonitatis ejus et patientiæ et longanimitatis contemnis.*

importabile videtur : et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbia peccant.

QUÆSTIO CXXXVII.

DE PERSEVERANTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de perseverantia et vitiis oppositis. Circa perseverantiam autem quæruntur quatuor : 1° Utrùm perseverantia sit virtus. — 2° Utrùm sit pars fortitudinis. — 3° Quomodo se habeat ad constantiam. — 4° Utrùm indigeat auxilio gratiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM PERSEVERANTIA SIT VIRTUS (1).

De his etiam infra, art. 2 corp. et ad 1 et 2, et quæst. CXXXVIII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 3, quæst. I ad 4, et quæst. IV ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd perseverantia non sit virtus. Quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7, circa med.), continentia est potius quàm perseverantia. Sed continentia non est virtus, ut dicitur (Ethic. lib. IV, in fin.). Ergo perseverantia non est virtus.

2. Præterea, « virtus est quâ rectè vivitur, » secundùm Augustinum (De lib. arb. lib. II, cap. 19, à princ.). Sed, sicut ipse dicit (lib. De perseverantia, cap. 1), « nullus potest dici perseverantiam habere, quamdiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem. » Ergo perseverantia non est virtus.

3. Præterea, immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet (Ethic. lib. II, cap. 4). Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiæ : dicit enim Tullius in sua Rhet. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « perseverantia est in ratione bene consideratâ stabilis et perpetua permansio. » Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

Sed *contra* est quod Andronicus dicit, quòd « perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est, et non immanendum, et neutrorum. » Sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid vel omittendum, est virtus. Ergo perseverantia est virtus.

CONCLUSIO. — Perseverantia est specialis virtus, per quam homo in honestis operibus persistit, quantùm necesse est.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 3, in fin.), « virtus est circa difficile et bonum ; » et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus : uno quidem modo ex ipsa specie actûs, quæ accipitur secundùm rationem proprii subjecti ; alio modo ex ipsa diuturnitate temporis : nam hoc ipsum quod est diù insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diù persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem. — Sicut ergo temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes eò quòd altera eàrum moderatur delectationes tactûs (quod de se difficultatem habet) ; altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis (quod etiam secundùm se difficile est), ita etiam perseverantia est quædam specialis virtus, ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere, prout necesse est (2).

(1) Perseverantia non hìc sumitur pro dono quo quis in justitia perseverat usque ad finem vitæ, quod est proprium electorum, de quo jam dictum est (1 2, quæst. CIX, art. 10) : sed pro continuatione virtuosi operis qualecumque sit, usque ad finem quem ratio præscripserit ; sicut v. g. quòd miles usque ad finem certaminis perseveret.

(2) Hinc formale objectum illius virtutis est ipsa boni operis peragendi diuturnitas et timor defatigationis quem moderatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus accipit ibi perseverantiam, secundùm quòd aliquis perseverat in his in quibus difficillimum est diù sustinere. Non est autem difficile diù sustinere bona, sed mala. Mala autem quæ sunt pericula mortis, ut plurimùm non diù sustinentur, quia ut frequentiùs citò transeunt; unde respectu illorum non est præcipua laus perseverantiæ. Inter alia autem mala præcipua sunt illa quæ opponuntur delectationibus tactûs, quia hujusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ, putà circa defectum ciborum et aliorum hujusmodi, quæ quandoque imminent diù sustinenda. Non est autem difficile hæc diù sustinere illi qui circa hoc non multùm tristatur, nec in oppositis bonis multùm delectatur; sicut patet in temperato in quo hujusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maximè hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones. Et ideo si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam, secundùm quòd aliquis in quocumque bono difficili diù persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem; cui etiamsi persistere sit minùs difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus, quia perfectio virtutis magis attenditur secundùm rationem boni quàm secundùm rationem difficilis.

Ad *secundum* dicendum, quòd eodem nomine quandoque nominatur et virtus et actus virtutis, sicut Augustinus dicit (super Joan. tract. 79, paulò à princ.) : « Fides est credere quod non vides. » Potest tamen contingere quòd aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum; sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiæ, cùm tamen actum non exerceat. Quandoque verò aliquis habens habitum, incipit quidem exercere actum, sed non perficit; putà si ædificator incipiat ædificare, et non compleat domum. Sic ergo dicendum est quòd nomen perseverantiæ quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare; quandoque autem pro actu quo quis perseverat; et quandoque quidem habens habitum perseverantiæ eligit quidem perseverare, et incipit exequi aliquandiu persistendo, non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem. Est autem duplex finis : unus quidem qui est finis operis; alius autem qui est finis humanæ vitæ. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis; sicut quòd miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare; sicut fidei, spei et charitatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum, quæ sunt principales, non consummatur actus perseverantiæ usque ad finem vitæ. Et secundùm hoc Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiæ consummato (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd immobiliter persistere virtuti potest convenire dupliciter. Uno modo ex propria intentione finis; et sic diù persistere usque ad finem in bono, pertinet ad specialem virtutem quæ dicitur perseverantia, quæ hoc intendit sicut specialem finem. Alio modo ex comparatione habitûs ad subjectum; et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, inquantum est « qualitas difficilè mobilis ».

(1) Nemo, quamdiù vivit, potest dici habere perseverantiam actu completo, siquidem à statu gratiæ semper decidere potest. Unde dicitur in Scripturis (Matth. x) : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.*

ARTICULUS II. — UTRUM PERSEVERANTIA SIT PARS FORTITUDINIS (1).

De his etiam supra, quæst. CXXVIII, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 3, quæst. I-II, et IV corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd perseverantia non sit pars fortitudinis. Quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7, à princ.), «perseverantia est circa tristitias tactûs.» Sed hujusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseverantia magis est pars temperantiæ quàm fortitudinis.

2. Præterea, omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones quas virtus moralis moderatur. Sed perseverantia non importat moderantiam passionum : quia quantò vehementiores fuerint passiones, tantò aliquis secundùm rationem perseverans laudabilior videtur. Ergo videtur quòd perseverantia non sit pars alicujus virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De perseverantia, cap. 1), quòd perseverantiam nullus potest amittere; alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quàm ejus pars. Ergo perseverantia non est pars alicujus virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

Sed *contra* est quòd Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) ponit perseverantiam partem fortitudinis.

CONCLUSIO. — **Perseverantia adjungitur fortitudini sicut secundaria virtus principali.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 2, et 1 2, quæst. LXI, art. 3 et 4) (2), virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, inquantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum et optimum est illud observare. Et secundùm hoc dictum est (quæst. CXXIII, art. 2), quòd fortitudo est principalis virtus, quia firmitatem servat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est quòd fortitudini adjungatur, sicut secundaria virtus principali, omnis illa virtus, cujus laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiæ : nec hoc est ita difficile sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseverantia adjungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd annexio secundariæ virtutis ad principalem non solùm attenditur secundùm materiam, sed magis secundùm modum; quia forma in unoquoque potior est quàm materia. Unde, licèt perseverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia quàm cum fortitudine; tamen in modo magis convenit cum fortitudine, inquantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa perseverantia de qua loquitur Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. 4 et 7), non moderatur aliquas passiones, sed consistit solùm in quadam firmitate rationis et voluntatis. Sed perseverantia, secundùm quòd ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis aut defectûs propter diuturnitatem. Unde hæc virtus est in irascibili sicut et fortitudo.

Ad *tertium* dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de perseverantia, non secundùm quòd nominat habitum virtutis, sed secundùm quòd nominat

(1) Docet S. Doctor perseverantiam esse partem fortitudinis potentialem.

(2) Hic virtutes cardinales hâc ratione principales probantur esse, nec ullæ magis principales, quia sub illis omnes ut materiam principalem sibi vindicantibus continentur.

actum virtutis continuatum usque in finem, secundùm illud (Matth. XXIV, 13) : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Et ideo contra rationem perseverantiæ sic acceptæ esset quòd amitteretur, quia jam non duraret usque in finem.

ARTICULUS III. — UTRUM CONSTANTIA PERTINEAT AD PERSEVERANTIAM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 5). Sed patientia differt à perseverantia. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

2. Præterea, «virtus est circa difficile et bonum.» Sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solùm in operibus magnis quæ pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quàm ad perseverantiam.

3. Præterea, si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur à perseverantia differre, quia utrumque immobilitatem quamdam importat. Differunt autem; nam Macrobius (in Somn. Scip. lib. I, cap. 8, circ. med.) condividit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est (quæst. CXXVIII, ad 6). Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

Sed *contra* est quòd aliquis dicitur esse constans ex eo quòd in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex definitione quam Andronicus ponit. Ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

CONCLUSIO. — Constantia ad perseverantiam spectat, cùm eumdem respiciat finem, firmiter videlicet persistere in quocumque bono contra difficultatem : licèt quantùm ad ea, quæ difficultatem faciunt, cum patientia maximè conveniat.

Respondeo dicendum quòd perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono; differunt autem secundùm ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono ; nam virtus perseverantiæ propriè facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actûs; constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis. Et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia quàm constantia; quia difficultas quæ est ex diuturnitate actûs, est essentialior actui virtutis, quàm illa quæ est ex exterioribus impedimentis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd exteriora impedimenta persistendi in bono præcipuè sunt illa quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est (quæst. præc. art. 1). Et ideo constantia secundùm finem convenit cum perseverantia; secundùm autem ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior est : et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam quàm ad patientiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd in magnis operibus persistere difficilius est; sed in parvis vel in mediocribus diu persistere habet difficultatem, etsi non ex magnitudine actûs, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia. Et ideo constantia potest ad utrumque (1) pertinere.

Ad *tertium* dicendum, quòd constantia pertinet quidem ad perseverantiam, inquantum convenit cum ea; non tamen est idem ei, inquantum differt ab ea, ut dictum est (in corp.).

(1) Pertinet ad magnificentiam ratione magnitudinis operis, ad patientiam ratione materiæ, et ad perseverantiam ratione finis.

ARTICULUS IV. — UTRUM PERSEVERANTIA INDIGEAT AUXILIO GRATIÆ (1).

De his etiam 1 2, quæst. CIX, art. 9 et 10, et quæst. CXIV, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 20, in Expos., et ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 125, et De virt. quæst. XXIV, art. 5 ad 5, et Psal. XXXI, et Joan. I, lect. 2 princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd perseverantia non indigeat auxilio gratiæ. Perseverantia enim est quædam virtus, ut dictum est (art. 1 huj. qu.). Sed virtus, ut Tullius dicit in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), agit in modum naturæ. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

2. Præterea, donum gratiæ Christi est majus quàm nocumentum quod Adam intulit, ut patet (Rom. v). Sed ante peccatum « sic conditus fuit homo, ut posset perseverare per id quod acceperat, » sicut Augustinus dicit (lib. De corrept. et gratia, cap. 11, in med.). Ergo multò magis homo per gratiam Christi reparatus potest perseverare absque auxilio novæ gratiæ.

3. Præterea, opera peccati quandoque sunt difficiliora quàm opera virtutis : unde ex persona impiorum dicitur (Sap. v, 7) : *Ambulavimus vias difficiles*. Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De perseverantia, cap. 1, in princ.) : « Asserimus donum Dei esse perseverantiam, quâ usque in finem perseveratur in Christo.

CONCLUSIO. — Indiget bonum perseverantiæ, ut conservetur in nobis, non modò habitualis gratiæ dono, sed etiam Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (art. 1 huj. qu. ad 2, et art. 2 ad 3), perseverantia dupliciter dicitur : uno modo pro ipso habitu perseverantiæ, secundùm quòd est virtus; et hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut et cæteræ virtutes infusæ. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem; et secundùm hoc indiget non solùm gratiâ habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ (2), sicut supra dictum est (1 2, quæst. CIX, art. 10), cùm de gratia ageretur. Quia cùm liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licèt sit in potestate ejus quòd hoc eligat : plerumque enim cadit in nostram potestatem electio, sed non executio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus perseverantiæ, quantùm est de se, inclinat ad perseverandum; quia tamen habitus est, quo quis utitur cùm voluerit, non est necessarium quòd habens habitum virtutis, immobiliter utatur eo usque ad mortem.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De corrept. et gratia, cap. 11, in med.), « primo homini datum est non ut perseveraret, sed ut perseverare posset per liberum arbitrium : quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ perseverandi difficultatem præberet. Sed nunc prædestinatis per gratiam Christi non solùm datur ut perseverare

(1) In hoc articulo docet S. Doctor virtutem perseverantiæ non posse esse in homine sine habituali Dei gratia.

(2) Ita se habet concilium Tridentinum (sess. VI, can. 22) : *Si quis dixerit justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anathema sit.*

possint, sed ut perseverent. Unde primus homo nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate cum tanta non peccandi facilitate; isti autem, sæviente mundo ne starent, steterunt in fide. »

Ad *tertium* dicendum, quòd homo per se potest cadere in peccatum; sed non potest per se resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipso quòd homo cadit in peccatum, quantùm de se est, facit se in peccato perseverantem, nisi gratiâ Dei liberetur; non autem ex hoc quòd facit bonum, facit se perseverantem in bono, quia de se potens est peccare; et ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ (1).

QUÆSTIO CXXXVIII.

DE VITIIS OPPOSITIS PERSEVERANTIÆ, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiæ; et circa hoc quæruntur duo : 1° De mollitie. — 2° De pertinacia.

ARTICULUS I. — UTRUM MOLLITIES OPPONATUR PERSEVERANTIÆ (2).

De his etiam infra, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mollities non opponatur perseverantiæ. Quia super illud (I. Cor. vi) : *Neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores,* Glossa interl. exponit « Molles, id est, pathici, hoc est, muliebria patientes. » Sed hoc opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 7, ante med.), quòd « delicia mollities quædam est. » Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseverantiæ, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, Philosophus ibidem dicit quòd « lusivus est mollis. » Sed esse immoderatè lusivum opponitur eutrapeliæ, quæ est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 8). Ergo mollities non opponitur perseverantiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 7, circ. med.), quòd « molli opponitur perseverativus. »

CONCLUSIO. — Mollities bono perseverantiæ opponitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 et 2), laus perseverantiæ in hoc consistit quòd aliquis non recedit à bono propter diuturnam tolerantiam difficilium et laboriosorum; cui directè videtur opponi quòd aliquis de facili recedat à bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest : et hoc pertinet ad rationem mollitiei, nam molle dicitur quod facilè cedit tangenti. Non autem judicatur aliquid molle ex hoc quòd cedit fortiter impellenti, nam et parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis, si cedat aliquibus valdè graviter impellentibus. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 7, à med.), quòd « si quis à fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contra tendat. » Manifestum est autem quòd graviùs impellit metus periculorum quàm cupiditas delec-

(1) Hinc dicitur concil. Arausican. can. 10 : *Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.*

(2) Molles sunt ii qui minùs quàm oportet in propria sententia persistunt, ideoque à medio perseverantiæ deficiunt. De hoc vitio monet Sapiens (Eccles. iv) : *Noli citatus esse in lingua tua et inutilis et remissus in operibus tuis.*

tationum. Unde Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. *Vera magnanim. in duobus sita est*) : « Non est consentaneum, qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate, nec qui invictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate. » Ipsa etiam voluptas fortiùs movet attrahendo, quàm tristitia de carentia voluptatis retrahendo, quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo, secundùm Philosophum (loc. sup. cit.), propriè mollis dicitur qui recedit à bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prædicta mollities causatur dupliciter : uno modo ex consuetudine; cùm enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficiliùs potest earum absentiam sustinere : alio modo ex naturali dispositione, quia videlicet habet animum minùs constantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminæ ad masculos, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, loc. sup. cit.). Et ideo illi qui muliebria patiuntur, molles dicuntur, quasi muliebres effecti.

Ad *secundum* dicendum, quòd voluptati corporali opponitur labor; et ideo res laboriosæ tantùm impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat. Unde dicitur (Deuter. XXVIII, 56) : *Tenera mulier et delicata, quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter mollitiem.* Et ideo delicia mollities quædam est. Sed mollities propriè respicit defectum delectationum, delicia autem causam impeditivam delectationis, putà laborem vel aliquid hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quòd in ludo duo est considerare : uno quidem modo delectationem, et sic inordinatè lusivus opponitur eutrapeliæ; alio modo in ludo consideratur quædam remissio, sive quies, quæ opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollitiem; ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

ARTICULUS II. — UTRUM PERTINACIA OPPONATUR PERSEVERANTIÆ (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pertinacia non opponatur perseverantiæ. Dicit enim Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.), quòd « pertinacia oritur ex inani gloria. » Sed inanis gloria non opponitur perseverantiæ, sed magis magnanimitati, ut supra dictum est (quæst. CXXXII, art. 2). Ergo pertinacia non opponitur perseverantiæ.

2. Præterea, si opponitur perseverantiæ, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi et tristitiæ : quia, ut dicit Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. 9, ante med.), « gaudent vincentes, et tristantur si sententiæ eorum infirmæ appareant. » Si autem per defectum, erit idem quod mollities : quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiæ.

3. Præterea, sicut perseverans persistit in bono contra tristitias; ita continens et temperatus contra delectationes, et fortis contra timores, et mansuetus contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quòd nimis in aliquo persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiæ quàm aliis virtutibus.

Sed *contra* est quod Tullius dicit in sua Rhetor. (De invent. lib. II, ali-

(1) Hoc peccatum est mortale, si sit in re magni momenti, quam ex præcepto, voto, vel juramento prosequi tenebaris; aliàs solùm veniale.

(2) Pertinaces sunt ii qui in eo quod semel inceperunt, persistere volunt, etiam contra rectam rationem.

quant. ante fin.), quòd ita se habet pertinacia ad perseverantiam, sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est (qu. xcii, art. 1). Ergo et pertinacia perseverantiæ.

CONCLUSIO. — Pertinacia perseverantiæ opponitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. *P*), « pertinax dicitur aliquis qui est impudenter tenens, quasi omnino tenax (1); et hoc idem dicitur pervicax, eò quòd in proposito suo ad victoriam perseverat; antiqui enim dicebant viciam, quam nos victoriam. » Et hos Philosophus vocat (Ethic. lib. vii, cap. 9), ἰσχυρογνώμονες, ischyrognomones, id est, fortis sententiæ, vel ἰδιογνώμονες, idiognomones, id est, propriæ sententiæ, quia scilicet perseverant in propria sententia plus quàm oportet; mollis autem minùs quàm oportet; perseverans autem secundùm quod oportet. Unde patet quòd perseverantia laudatur sicut in medio existens, pertinax autem vituperatur secundùm excessum medii, mollis autem secundùm defectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ideo aliquis nimis (2) persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare; et ideo oritur ex inani gloria sicut ex causa. Dictum est autem supra (quæst. cxxvii, art. 2 ad 1, et quæst. cxxxiii, art. 2), quòd oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundùm causam, sed secundùm propriam speciem.

Ad *secundum* dicendum, quòd pertinax excedit quidem in hoc quod inordinatè persistit in aliquo contra multas difficultates; habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut et fortis, et etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex eo quòd nimis appetit eam, et contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi aliæ virtutes persistant contra impetus passionum, non tamen propriè laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiæ. Laus verò continentiæ magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directè opponitur perseverantiæ.

QUÆSTIO CXXXIX.

DE DONO FORTITUDINIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA (3).

Deinde considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm fortitudo sit donum. — 2° Quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

ARTICULUS I. — UTRUM FORTITUDO SIT DONUM.

De his etiam Sent. iii, dist. 34, quæst. iv, art. 2 corp. et quæst. iii, art. 1, quæst. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit donum. Virtutes enim à donis differunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

2. Præterea, actus donorum manent in patria, ut supra habitum est (1 2, quæst. lxviii, art. 6). Sed actus fortitudinis non manet in patria : dicit enim Gregorius (Moral. lib. i, cap. 15, ante med.), quòd « fortitudo dat fiduciam

(1) Ita optimè cod. Alcan. juxta votum Garciæ, qui locum depravatum deprehendit. Nicolai, *impudenter tenax, et quasi omnino tenens*, etc. Edit. Rom., *quasi omnia tenens* : *et hic idem dicitur pertinax*. Edit. Patav. *et quasi ad omnia tenax*, etc.

(2) Ac proinde inordinatè contra regulam rationis quæ vetat ne quid nimis.

(3) Juxta methodum initio hujus partis indicatam et in aliis virtutibus servatam, nunc quærit S. Doctor quid fortitudini respondeat in donis Spiritûs sancti, in beatitudinibus et fructibus.

trepidanti contra adversa, quæ nulla erunt in patria.» Ergo fortitudo non est donum.

3. Præterea, Augustinus dicit (De doct. christ. lib. II, cap. 7, in med.), quòd «fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera jucunditate seipsum sequestrare.» Sed circa noxias jucunditates seu delectationes magis consistit temperantia quàm fortitudo. Ergo videtur quòd fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

Sed *contra* est quòd (Isa. XI) fortitudo inter alia dona Spiritûs sancti computatur.

CONCLUSIO. — Fortitudo quâ homo persistit in quocumque inchoato opere bono usque ad vitæ finem, et quævis pericula imminentia evadit, donum est Spiritûs sancti.

Respondeo dicendum quòd fortitudo importat quamdam animi firmitatem, ut supra dictum est (qu. CXXIII, art. 2, et 1 2, qu. LXI, art. 3). Et hæc quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis, et in malis perferendis, et præcipuè in arduis bonis vel malis. Homo autem secundùm proprium et connaturalem sibi modum (1) hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat à bono propter difficultatem vel alicujus ardui operis implendi, vel alicujus gravis mali perferendi : et secundùm hoc fortitudo ponitur virtus specialis, vel generalis, ut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 2). — Sed ulteriùs à Spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc quòd perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati, et evadat quæcumque pericula imminentia : quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cùm quandoque opprimatur ab eis in morte; sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine, cùm perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, et evasio omnium periculorum : et hujus rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus sanctus, contrarium timorem excludens; et secundùm hoc fortitudo donum Spiritûs sancti ponitur (2). Dictum est enim supra (1 2, quæst. LXVIII, art. 1 et 2) quòd dona respiciunt motionem animæ à Spiritu sancto.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fortitudo quæ est virtus, perficit animum ad sustinendum quæcumque pericula; sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula (3) : sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum Spiritûs sancti.

Ad *secundum* dicendum, quòd dona non habent eosdem actus in patria quos habent in via; sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plenâ securitate à laboribus et malis.

Ad *tertium* dicendum, quòd donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solùm secundùm quòd consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundùm quòd consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur à dono consilii, quod videtur præcipuè esse de melioribus bonis.

ARTICULUS II. — UTRUM QUARTA BEATITUDO, SCILICET : BEATI QUI ESURIUNT ET SITIUNT JUSTITIAM, RESPONDEAT DONO FORTITUDINIS.

De his etiam infra, quæst. CLXXXIII, et 1 2, quæst. LXIX, art. 3 ad 3, et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4 et 6 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd quarta beatitudo, scili-

(1) Nicolai, *connaturale sibi bonum.*

(2) Fortitudo sic accepta definiri potest : donum Spiritûs sancti moventis animum hominis ut perveniat ad finem cujuslibet boni operis inchoati, et ei dantis fiduciam evadendi quæcumque pericula imminentia.

(3) Utrùm re, an ratione differat donum à virtute fortitudinis (1 2, quæst. LXVIII), jam dictum est; confer quæst. CLI, art. 1 ad 4, quæst. CLVII, art. 2 ad 3.

cet : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti justitiæ, sed potiùs donum pietatis. Sed esurire et sitire justitiam pertinet ad actum justitiæ. Ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis quàm ad donum fortitudinis.

2. Præterea, esuries et sitis justitiæ importat desiderium boni. Sed hoc propriè pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, ut supra dictum est (qu. XLV). Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines, quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 8, à med.). Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo nec beatitudo aliqua ei respondet.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 4, ante med.) : « Fortitudo congruit esurientibus et sitientibus; laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis, et amorem à terrenis et corporalibus avertere cupientes. »

CONCLUSIO. — Beatitudo illa, quâ beati dicuntur, qui esuriunt et sitiunt justitiam, dono fortitudinis respondet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. CXXI, art. 2), Augustinus attribuit beatitudines donis secundùm ordinem enumerationis, consideratâ tamen aliquâ convenientiâ (1). Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie et siti justitiæ, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est tamen ibi aliqua convenientia : quia, sicut dictum est (art. præc.), fortitudo in arduis consistit. Est autem valdè arduum quòd aliquis non solùm opera virtuosa faciat, quæ communiter dicuntur opera justitiæ; sed quòd faciat ea cum insatiabili quodam desiderio; quod potest significari per famem et sitim justitiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XV, inter princ. et med.), justitia hìc potest accipi non solùm particularis, sed etiam universalis, quæ se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 1, à med.), in quibus arduum intendit fortitudo, quæ est donum.

Ad *secundum* dicendum, quòd charitas est radix omnium donorum et virtutum, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 8 ad 3, et 1 2, quæst. LXVIII, art. 4 ad 3). Et ideo quidquid pertinet ad fortitudinem, potest etiam ad charitatem pertinere.

Ad *tertium* dicendum, quòd inter fructus ponuntur duo quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis; scilicet patientia, quæ respicit sustinentiam malorum; et longanimitas, quæ respicere potest diuturnam expectationem et operationem bonorum.

QUÆSTIO CXL.

DE PRÆCEPTIS FORTITUDINIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis ipsius fortitudinis; et primò, de præceptis ipsius fortitudinis; secundò, de præceptis partium ejus.

(1) Non habitâ verò ratione ordinis enumerationis, aptissimè dici potest, ut animadvertit Sylvius, quod octava beatitudo : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*, dono fortitudinis respondeat.

ARTICULUS I. — UTRUM CONVENIENTER IN LEGE DIVINA PRÆCEPTA FORTITUDINIS TRADANTUR.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis (1), ut patet (Deut. xx). Ergo et in nova lege aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

2. Præterea, præcepta affirmativa videntur esse potiora præceptis negativis, quia affirmativa includunt negativa, sed non è converso. Inconvenienter ergo in lege divina ponuntur præcepta fortitudinis solùm negativa timorem prohibentia.

3. Præterea, fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut supra habitum est (qu. CXXIII, art. 2, et 1 2, quæst. LXI, art. 2). Sed præcepta ordinantur ad virtutes sicut ad fines : unde debent eis proportionari. Ergo præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

Sed *contrarium* apparet ex traditione sacræ Scripturæ (2).

CONCLUSIO. — Quanquam non necessarium, conveniens tamen fuit, ut aliqua fortitudinis præcepta in lege divina hominibus traderentur, ne homines ob corporis pericula, à Dei cultu averterentur.

Respondeo dicendum quòd præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundùm diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimodè præcepta legis institui : unde et in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinæ est ut homo inhæreat Deo : et ideo præcepta legis divinæ tam de fortitudine quàm de aliis virtutibus dantur, secundùm quod convenit ordinationi mentis in Deum : et propter hoc (Deuter. xx, 3) dicitur : *Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, et pro vobis contra adversarios dimicabit.* Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, secundùm quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vetus Testamentum habebat temporalia promissa, novum autem spiritualia et æterna, ut Augustinus dicit (Contra Faust. lib. IV, cap. 2, in princ.). Et ideo necessarium fuit ut in veteri lege populus instrueretur, qualiter pugnare deberet etiam corporaliter pro terrena possessione acquirenda; in novo autem Testamento instruendi fuerunt homines, qualiter spiritualiter certando ad possessionem vitæ æternæ pervenirent, secundùm illud (Matth. XI, 12) : *Regnum cœlorum vim patitur, et violenti rapiunt illud.* Unde et Petrus præcipit (I. Pet. ult. 8) : *Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret : cui resistite fortes in fide;* et (Jacobi IV, 7) : *Resistite diabolo, et fugiet à vobis.* Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes, ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege nova danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundùm illud (Matth. x, 28) : *Nolite timere eos qui occidunt corpus.*

Ad *secundum* dicendum, quòd lex in suis præceptis habet communem instructionem. Ea verò quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad ali-

(1) Ubi si (vers. 1) : *Si exieris ad bellum contra hostes tuos et videris equitatus et currus et majorem quàm tu habeas adversarii exercitûs multitudinem, non timebis eos, quia Dominus Deus tuus tecum est.*

(2) (Jos. VIII) : *Ne timeas, neque formides.* (Is. VII, 4) : *Cor tuum ne formidet.* (Luc. XII, 4) : *Ne terreamini ab his qui occidunt corpus et post hæc non habent amplius quid faciant.*

quod commune bonum reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negativè quàm affirmativè.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (quæst. CXXII, art. 1), præcepta Decalogi ponuntur in lege, sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus justitiæ, in quibus manifestè videtur esse ratio debiti; non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifestè videtur esse debitum quòd aliquis pericula mortis non reformidet.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER TRADANTUR PRÆCEPTA IN LEGE DIVINA DE PARTIBUS FORTITUDINIS (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia et magnanimitas, sive fiducia, ut ex supra dictis patet (quæst. CXXVIII). Sed de patientia inveniuntur aliqua præcepta tradita in lege divina. Similiter etiam et de perseverantia. Ergo pari ratione de magnificentia et magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

2. Præterea, patientia est virtus maximè necessaria, cùm sit custos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit (hom. XXXV in Evang. parum ante med.). Sed de aliis virtutibus dantur absolutè præcepta. Non ergo de patientia fuerunt danda præcepta quæ intelliguntur solùm secundùm præparationem animi, ut Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 19 et 21).

3. Præterea, patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est (quæst. CXXVIII et CXXXVI, art. 4, et quæst. CXXXVII, art. 2). Sed de fortitudine non dantur præcepta affirmativa, sed solùm negativa, ut supra habitum est (art. præc. ad 2). Ergo etiam neque de patientia et perseverantia fuerunt danda præcepta affirmativa, sed solùm negativa.

Sed *contrarium* habetur ex traditione sacræ Scripturæ (2).

CONCLUSIO. — Cùm lex divina perfectè hominem erudiat in omnibus, quæ ad ipsius salutem sunt necessaria, non modò de ipsa fortitudine, sed etiam de ejus partibus, convenientia præcepta et consilia in lege divina tradita sunt.

Respondeo dicendum quòd lex divina perfectè informat hominem de his quæ sunt necessaria ad rectè vivendum. Indiget autem homo ad rectè vivendum, non solùm virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adjunctis; et ideo in lege divina sicut dantur convenientia præcepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia præcepta de actibus secundariarum virtutum et adjunctarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd magnificentia et magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis, nisi secundùm quamdam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam considerant. Ea autem quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt sub consiliis perfectionis quàm sub præceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia et de magnanimitate non fuerunt danda præcepta, sed magis consilia. Afflictiones autem et labores præsentis vitæ pertinent ad patientiam et perseverantiam, non ra-

(1) Partes illæ sunt patientia et perseverantia.

(2) Ubi quoad patientiam quidem (Eccles. II, 4) : *In humilitate tua patientiam habe.* (Rom. XII) : *In tribulatione patientes.* (Jac. V, 7) : *Patientes estote fratres usque ad adventum Domini.* (Hebr. X) : *Patientia vobis necessaria est ut voluntatem Dei facientes reportetis promissionem.* Quoad perseverantiam verò (Hebr. XII, 7) : *Perseverate in disciplina.* (I. Cor. XV, 58) : *Stabiles estote et immobiles, abundantes in opere Domini semper, scientes quòd labor vester non est inanis in Domino.*

tione alicujus magnitudinis in eis consideratæ, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patientia et perseverantia fuerunt danda præcepta.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 2), præcepta affirmativa etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco et tempore. Et ideo sicut præcepta affirmativa quæ de aliis virtutibus dantur (1) sunt accipienda secundùm præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere, cùm opus fuerit, ita etiam præcepta patientiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd fortitudo, secundùm quòd distinguitur à patientia et perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus est cautiùs agendum; nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia et perseverantia sunt circa minores afflictiones et labores; et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maximè in universali.

QUÆSTIO CXLI.

DE TEMPERANTIA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de temperantia : et primò quidem de ipsa temperantia; secundò, de partibus ejus; tertiò, de præceptis ipsius. Circa temperantiam autem primò considerare oportet de ipsa temperantia; secundò de vitiis oppositis. Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm temperantia sit virtus. — 2° Utrùm sit virtus specialis. — 3° Utrùm sit solùm circa concupiscentias et delectationes.— 4° Utrùm sit solùm circa delectationes tactûs. — 5° Utrùm sit circa delectationes gustûs, inquantum est gustus; vel solùm inquantum est tactus quidam. — 6° Quæ sit regula temperantiæ. — 7° Utrùm sit virtus cardinalis, seu principalis. — 8° Utrùm sit potissima virtutum.

ARTICULUS I. — UTRUM TEMPERANTIA SIT VIRTUS (2).

De his etiam infra, quæst. CLXXXVI, art. 1 corp. et De virt. quæst. I, art. 12 ad 5, et Ethic. lib. III, lect. 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ, eò quòd in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 à princ.). Sed temperantia retrahit à delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3 et 8). Ergo temperantia non est virtus.

2. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra dictum est (1 2, qu. LXV, art. 1). Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes: multi enim inveniuntur temperati, qui tamen sunt avari vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

3. Præterea, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supradictis patet (1 2, quæst. LXVIII). Sed temperantiæ non videtur aliquod donum respondere, quia jam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Musicæ lib. VI, cap. 15, à med.) : « Ea est virtus quæ temperantia nominatur. »

CONCLUSIO. — Cùm temperantia hominem ad quamdam moderationem et temperiem rationi congruentem inclinet, sequitur inde eam esse virtutem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LV, art. 3), de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundùm rationem esse, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part.

(1) Ita post Garciam edit. omnes. Veteres edit. et Mss. plures, *quæ de patientia dantur.*

(2) Temperantia quæ est inter virtutes cardinales ultima definiri potest : *Virtus moderans appetitum circa delectationes tactûs.*

4, lect. 22). Et ideo virtus humana est quæ inclinat ad id quod est secundùm rationem. Manifestè autem (1) ad hoc inclinat temperantia : nam in ejus nomine importatur quædam moderatio seu temperies quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia verò homo, inquantum hujusmodi, est rationalis, consequens est quòd delectationes sint homini convenientes, quæ sunt secundùm rationem; et ab his non retrahit temperantia, sed potiùs ab his quæ sunt contra rationem. Unde patet quòd temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subjectæ rationi.

Ad *secundum* dicendum, quòd temperantia, secundùm quòd perfectè habet rationem virtutis, non est sine prudentia, quâ carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam, quæ est virtus, sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales, ut supra dictum est (1 2, qu. LXIII, art. 1), vel per consuetudinem acquisitæ, quæ sine prudentia non habent perfectionem rationis, ut supra dictum est (1 2, quæst. LVIII, art. 4, et qu. LXV, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd temperantiæ etiam correspondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur à delectationibus carnis, secundùm illud (Psal. CXVIII, 120) : *Confige timore tuo carnes meas.* Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cujus offensam vitat; et secundùm hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 9 ad 1); secundariò autem potest respicere quæcumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maximè autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quæ maximè alliciunt, circa quæ est temperantia; et ideo temperantiæ etiam correspondet donum timoris.

ARTICULUS II. — UTRUM TEMPERANTIA SIT SPECIALIS VIRTUS (2).

De his etiam infra, art. 4 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustinus (lib. De morib. Eccl. cap. 15, circa fin., et cap. 19), quòd « ad temperantiam pertinet, Deo se integrum incorruptumque servare. » Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

2. Præterea, Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 43, in princ.) quòd « in temperantia maximè tranquillitas animi spectatur et quæritur. » Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

3. Præterea, Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. *De temperantia*), quòd « decorum ab honesto nequit separari, et quòd justa omnia decora sunt. » Sed decorum propriè consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. III, cap. 10) ponit eam specialem virtutem.

CONCLUSIO. — Temperantia, ut moderatur appetitum in his quæ maximè hominem alliciunt ad ea, quæ contra rationem sunt, est specialis virtus.

Respondeo dicendum quòd secundùm consuetudinem humanæ locutio-

(1) Ita cum codicibus edit. recentiores; veteres *maximè autem.*

(2) Affirmativè respondet S. Doctor quia temperantia hìc antonomasticè sumitur, prout importat moderationem rationis in aliqua speciali materia quæ maximè appetitum allicit.

nis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea quæ sunt præcipua inter illa quæ sub tali communitate continentur; sicut nomen urbis accipitur antonomasticè pro Roma. Sic ergo nomen temperantiæ dupliciter accipi potest : uno modo secundùm communitatem suæ significationis; et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis; quia nomen temperantiæ significat quamdam temperiem, id est moderationem quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus, quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia à fortitudine, etiam secundùm quòd utraque sumitur ut virtus communis; nam temperantia retrahit ab his quæ contra rationem appetitum alliciunt; fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggredienda, propter quæ homo refugit bonum rationis. Si verò consideretur antonomasticè temperantia, secundùm quòd refrenat appetitum ab his quæ maximè alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd appetitus hominis maximè corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum à regula rationis et legis divinæ. Et ideo sicut ipsum temperantiæ nomen potest dupliciter sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter, ita et integritas, quam temperantiæ Augustinus attribuit.

Ad *secundum* dicendum, quòd ea circa quæ est temperantia, maximè possunt animum inquietare, propter hoc quòd sunt homini essentialia, ut infra dicetur (art. 4 et 5 huj. quæst.). Et ideo tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiæ duplici ratione : primò quidem secundùm rationem communem temperantiæ, ad quam pertinet quædam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium (De div. nomin. cap. 4, part. 1, lect. 5). Alio modo quia ea à quibus refrenat temperantia, sunt infima in homine, convenientia ei secundùm naturam bestialem, ut infra dicetur (art. 4 et 5 huj. quæst. et quæst. seq. art. 4); et ideo ex eis maximè natus est homo deturpari, et per consequens pulchritudo maximè attribuitur temperantiæ, quæ præcipuè turpitudinem hominis tollit; et ex eadem ratione honestum maximè attribuitur temperantiæ. Dicit enim Isidorus (Etymolog. lib. x, ad litt. *H*) : « Honestus dicitur qui nihil habet turpitudinis : nam honestas dicitur, quasi honoris status; » qui maximè consideratur in temperantia, quæ repellit vitia maximè opprobriosa, ut infra dicetur (quæst. seq. art. 4).

ARTICULUS III. — UTRUM TEMPERANTIA SIT SOLUM CIRCA CONCUPISCENTIAS ET DELECTATIONES (2).

De his etiam supra, quæst. XXI, art. 1 ad 2, et quæst. XXIII, art. 4 ad 5, et quæst. XCV, art. 3 ad 2, et infra, quæst. CXLVII, art. 2 ad 3, et 1 2, quæst. XXXV, art. 6 ad 3, et Ethic. lib. III, lect. 19.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia non sit solùm circa concupiscentias et delectationes. Dicit enim Tullius in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio. » Sed impetus animi dicuntur omnes animæ passiones. Ergo vide-

(1) Sic Augustinus (De libero arbitrio, lib. I, cap. 13), et Ambrosius (lib. I De Jacob et De vita beata, cap. 2).

(2) In hoc articulo ostendit S. Doctor temperantiam præcipuè versari circa concupiscentiam bonorum sensibilium et circa delectationem ex iis adeptis provenientem : ex consequenti autem circa tristitiam quæ ex talium delectationum absentia consurgit.

tur quòd temperantia non sit solùm circa concupiscentias et delectationes.

2. Præterea, « virtus est circa difficile et bonum. » Sed difficilius videtur esse temperare timorem, maximè circa pericula mortis, quàm moderari concupiscentias et delectationes, quæ propter dolores et pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, parum à princ.). Ergo videtur quòd temperantiæ virtus non sit præcipuè circa concupiscentias et delectationes.

3. Præterea, « ad temperantiam pertinet moderationis gratia, » ut Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 4, in princ.); et Tullius dicit (De offic. lib. I, tit. *De temp.*), quòd « ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi et rerum modus. » Oportet autem modum ponere non solùm in concupiscentiis et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus et quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solùm circa concupiscentias et delectationes.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (lib. Etymolog. non occurrit) quòd « temperantia est quâ libido concupiscentiaque refrenatur. »

CONCLUSIO. — Temperantia circa concupiscentias et delectationes bonorum sensibilium et circa tristitias ex absentia ejusmodi bonorum orientes, ut earum moderatrix versatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 1, et quæst. CXXXVI, art. 1), ad virtutem moralem pertinet conservatio bona rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, ut supra habitum est (1 2, quæst. XXIII, art. 2), cùm de passionibus ageretur; unus quidem, secundùm quòd appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona; alius autem secundùm quòd refugit sensibilia et corporalia mala. Primus autem motus appetitûs sensitivi præcipuè repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia secundùm suam speciem considerata non repugnant rationi, sed magis serviunt ei sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis : repugnant autem ei præcipuè secundùm quòd appetitus sensitivus in ea tendit non secundùm modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet propriè hujusmodi passiones moderari quæ important prosecutionem boni. — Motus autem appetitûs sensitivi refugientis mala sensibilia præcipuè contrariatur rationi, non quidem secundùm suam immoderantiam, sed maximè secundùm suum discessum, prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia et corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis; et ideo ad virtutem moralem pertinet in hujusmodi discessu (1) firmitatem præstare in bono rationis. — Sicut ergo virtus fortitudinis, de cujus ratione est firmitatem præstare, præcipuè consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicujus boni; ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quamdam, præcipuè consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia prædictarum delectationum.

(1) Hoc est quando anima deficere incipit vel discedere ab eo bono quod secundùm rationem exequi ac amplecti tenetur; vel firmiter, constanter, inconcussè, indeficienter, ac immobili proposito et invariabili retinere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. XXIII, art. 1 et 2, et quæst. XXV, art. 1), cùm de passionibus ageretur, passiones quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passiones quæ pertinent ad prosecutionem boni; et passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic dum temperantia directè modificat passiones concupiscibilis, tendentes in bonum, per quamdam consequentiam modificat omnes alias passiones, inquantum ad moderantiam priorum passionum sequitur moderantia posteriorum : qui enim non immoderatè concupiscit, consequens est ut moderatè speret, et moderatè de absentia concupiscibilium tristetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd concupiscentia importat impetum quemdam appetitûs in delectabile qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperantiam; sed timor importat retractionem quamdam animi ab aliquibus malis; contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia propriè est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

Ad *tertium* dicendum, quòd exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus; et ideo moderatio eorum dependet à moderatione interiorum passionum.

ARTICULUS IV. — UTRUM TEMPERANTIA SIT SOLUM CIRCA CONCUPISCENTIAS ET DELECTATIONES TACTUS.

De his etiam part. I, quæst. LIX, art. 4 ad 3, et 1 2, quæst. LXI, art. 3 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 2, quæst. II, et IV, dist. 49, quæst. III, art. 5, quæst. II corp. et De virt. quæst. I, art. 12 ad 23 et 26.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia non solùm sit circa concupiscentias et delectationes tactûs. Dicit enim Augustinus (lib. De moribus Eccl. cap. 19, circa princ.), quòd « munus temperantiæ est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus vertimur in ea quæ nos avertunt à legibus Dei, et à fructu bonitatis ejus ; » et post pauca subdit quòd « officium temperantiæ est contemnere omnes corporales illecebras laudemque popularem. » Sed non solùm cupiditates delectationum tactûs avertunt nos à legibus Dei, sed etiam concupiscentiæ delectationum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales ; et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ : unde dicitur (I. Timoth. ult. 10), quòd *radix omnium malorum est cupiditas* (1). Ergo temperantia non est solùm circa concupiscentias delectationum tactûs.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, circa princ.), quòd « ille qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus. » Sed honores parvi vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundùm tactum, sed secundùm apprehensionem animalem. Ergo temperantia non est solùm circa concupiscentias delectationum tactûs.

3. Præterea, ea quæ sunt unius generis, videntur eâdem ratione pertinere ad materiam alicujus virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

4. Præterea, delectationes spirituales sunt majores quàm corporales, ut supra habitum est (1 2, qu. XXXI, art. 5), cùm de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt à legibus Dei et à statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiæ :

(1) Non qualiscumque, sed *argenti*.

unde et primo homini diabolus scientiam promisit (Gen. III, 5), dicens : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum* (1). Ergo non solùm temperantia est circa delectationes tactûs.

5. Præterea, si delectationes tactûs essent propria materia temperantiæ, oporteret quòd circa omnes delectationes tactûs temperantia esset. Non autem est circa omnes, putà circa eas quæ sunt in ludis. Ergo delectationes tactûs non sunt propria materia temperantiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 10), quòd « temperantia propriè est circa concupiscentias et delectationes tactûs. »

CONCLUSIO. — **Temperantia, cùm circa concupiscentias maximarum delectationum sit, oportet ipsam circa ciborum et potuum ac venereorum delectationes versari.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes, sicut fortitudo est circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur; quæ sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quòd sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem naturalem, tantò aliquæ delectationes sunt vehementiores, quantò consequuntur operationes magis naturales. Maximè autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per conjunctionem maris et feminæ; et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum est propriè temperantia. Hujusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactûs. Unde relinquitur quòd temperantia sit circa delectationes tactûs (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ibi videtur accipere temperantiam, non secundùm quòd est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundùm quòd ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia; quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit, quòd ille qui potest refrenare maximas delectationes, multò etiam magis potest refrenare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem et propriè pertinet moderari concupiscentias delectationum tactûs, secundariò autem alias concupiscentias.

Ad *secundum* dicendum, quòd Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata : non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactûs; sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem ejus, propter cibum. Homo autem delectatur secundùm alios sensus, non solùm propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, inquantum referuntur ad delectationes tactûs, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti; inquantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cùm delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ : unde non habent hujusmodi passiones illam principalitatem, ut circa eas antonomasticè temperantia dicatur.

(1) Non illum quidem immediatè alloquendo, sed mulierem ejus Evam : perinde tamen ac si eum fuisset allocutus, quia per Evam id præstitit.

(2) Principaliter, secundariò verè et ex consequenti circa delectationes aliorum sensuum, sed maximè gustûs.

Ad *quartum* dicendum, quòd delectationes spirituales etsi secundùm suam naturam sint majores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu, et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cujus impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem. Vel dicendum quòd delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundùm rationem; unde non sunt refrenandæ nisi per accidens, inquantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori et magis debita.

Ad *quintum* dicendum, quòd non omnes delectationes tactûs pertinent ad naturæ conservationem; et ideo non oportet quòd circa omnes delectationes tactûs sit temperantia.

ARTICULUS V. — UTRUM CIRCA PROPRIAS DELECTATIONES GUSTUS SIT TEMPERANTIA.

De his etiam Ethic. lib. III, lect. 9.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd circa proprias delectationes gustûs sit temperantia. Delectationes enim gustûs sunt in cibis et potibus, qui magis sunt necessarii ad hominis vitam quàm delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum. Sed secundùm prædicta (art. præc.), temperantia est circa delectationes eorum quæ sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustûs quàm circa proprias delectationes tactûs.

2. Præterea, temperantia est circa passiones magis quàm circa res ipsas. Sed, sicut dicitur (De anima, lib. II, text. 28), « tactus videtur esse sensus alimenti, » quantùm ad ipsam substantiam alimenti; sapor autem, qui est propriè objectum gustûs, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quàm circa tactum.

3. Præterea, sicut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 4 et 7, et lib. III, cap. 10, à med.), « circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia et incontinentia, perseverantia et mollities, » ad quam pertinent deliciæ. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quæ est in saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustûs.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 10, à med.), quòd « temperantia et intemperantia videntur gustu parum vel nihil uti. »

CONCLUSIO. — Temperantia magis est circa delectationes gustûs, quàm circa delectationes aliorum sensuum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), temperantia consistit circa præcipuas delectationes, quæ maximè pertinent ad conservationem humanæ vitæ vel in specie, vel in individuo; in quibus consideratur aliquid principaliter, et aliquid secundariò. Principaliter quidem ipse usus necessariorum, putà vel feminæ, quæ est necessaria ad conservationem speciei, vel cibi et potûs, quæ sunt necessaria ad conservationem individui : et ipse usus horum necessariorum habet quamdam essentialem delectationem adjunctam (1). Secundariò autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quòd usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus feminæ, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactûs, quæ per

(1) Objectum materiale ac remotum virtutis temperantiæ, ut ex his patet, est usus earum rerum quæ ad naturæ conservationem et propagationem requiruntur ; formale autem et proximum, est talium amor et voluptas seu delectatio ex earum perceptione proveniens ; actus temperantiæ est hujus cupiditatis ac delectationis moderatio ne à ratione et à lege divina recedat.

se consequitur ipsum usum necessariarum rerum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem gustûs, vel olfactûs, vel visûs, est temperantia et intemperantia secundariò, inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum; quæ pertinent ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quàm alii sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quàm circa alios sensus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam ipse usus ciborum et delectatio essentialiter ipsum consequens, ad tactum pertinent. Unde Philosophus dicit (De anima, lib. II, text. 28), quòd « tactus est sensus alimenti; » nutrimur enim calido et frigido, humido et sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, inquantum sunt signa convenientis nutrimenti.

Ad *secundum* dicendum, quòd delectatio saporis est quasi superveniens; sed delectatio tactûs per se consequitur usum cibi et potûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundariò in exquisito sapore et præparatione ciborum (1).

ARTICULUS VI. — UTRUM REGULA TEMPERANTIÆ SIT SUMENDA SECUNDUM NECESSITATEM PRÆSENTIS VITÆ (2).

De his etiam infra, quæst. CXLII, art. 2 corp. et 1 2, corp., quæst. LXIII, art. 4 corp. et Sent. IV, dist. 15, quæst. III, art. 1, quæst. IV corp. et De malo, quæst. XIV, art. 1 ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd regula temperantiæ non sit sumenda secundùm necessitatem præsentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia, cùm sit virtus animæ, est superior quàm necessitas corporalis. Ergo regula temperantiæ non debet sumi secundùm necessitatem corporalem.

2. Præterea, quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque alià delectatione uteretur supra necessitatem naturæ, quæ valdè modicis contenta est, peccaret contra temperantiam : quod videtur esse inconveniens.

3. Præterea, nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque uteretur aliquâ delectatione propter necessitatem corporalem, putà propter sanitatem, esset immunis à peccato. Hoc autem videtur falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De morib. Eccl. cap. 21, circa fin.) : « Habet vir temperans in rebus hujus vitæ regulam utroque Testamento (3) firmatam, ut eorum nil diligat, nil per se appetendum putet; sed ad vitæ hujus atque officiorum necessitatem, quantùm satis est, usurpet utentis modestiâ, non amantis affectu. »

CONCLUSIO. — Regula temperantiæ secundùm præsentis vitæ necessitatem sumenda est.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (art. 1 huj. qu. et qu. CIX, art. 2, et qu. CXXIII, art. 1), bonum virtutis moralis præcipuè consistit in ordine rationis. Nam « bonum hominis est secundùm rationem esse, » ut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Præcipuus

(1) Eò pertinet illud Apostoli (Rom. XIII) : *Carnis curam ne feceritis in desideriis*

(2) Per necessitatem hujus vitæ intelligendum est non tantùm ea necessitas quâ dicitur necessarium id sine quo res absolutè esse non potest, sed etiam ea quâ dicitur id necessarium sine quo res non potest convenienter esse, spectatis nimirùm omnibus circumstantiis, honestatis, statûs, officii, dignitatis, fortunæ, etc.

(3) Quod patet ex Scripturis (scilicet Eccles XXXI, Tob. IX, I. Cor. VII, I. Thessal. IV, 1).

autem ordo rationis consistit in hoc quòd aliqua in finem ordinat : et in hoc ordine maximè consistit bonum rationis : nam bonum habet rationem finis; et ipse finis est regula eorum quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem hujus vitæ, sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantùm eis utatur, quantùm necessitas hujus vitæ requirit (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), necessitas hujus vitæ habet rationem regulæ, inquantum est finis. Considerandum est autem quòd quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis; sicut patet quòd ædificationis finis est domus, sed ædificatoris finis quandoque est lucrum. Sic ergo temperantiæ ipsius finis et regula est beatitudo; sed ejus rei, quâ utitur, finis et regula est necessitas humanæ vitæ, infra quam est id quod in usum vitæ venit.

Ad *secundum* dicendum, quòd necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter : uno modo secundùm quòd dicitur necessarium illud sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali; alio modo secundùm quòd dicitur necessarium illud sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solùm attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 11, ad fin.), quòd « temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem. » Alia verò quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quædam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis; et his temperatus nullo modo utitur, hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quædam verò sunt quæ non sunt his (2) impedimenta; et his moderatè utitur pro loco, et tempore, et congruentiâ eorum quibus convivit. Et ideo (ib.) Philosophus dicit, quòd « etiam temperatus appetit talia delectabilia, » quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (corp.), temperantia respicit necessitatem quantùm ad convenientiam vitæ : quæ quidem attenditur non solùm secundùm convenientiam corporis, sed etiam secundùm convenientiam exteriorum rerum, putà divitiarum et officiorum, et multò magis secundùm convenientiam honestatis. Et ideo Philosophus ibi subdit (loc. sup. cit.), quòd « in delectabilibus quibus temperatus utitur, non solùm considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonæ habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint præter bonum, id est, contra honestatem, et quòd non sint supra substantiam, » id est, supra facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 21, circa fin.), quòd « temperans respicit non solùm necessitatem hujus vitæ, sed etiam officiorum. »

ARTICULUS VII. — UTRUM TEMPERANTIA SIT VIRTUS CARDINALIS.

De his etiam 1 2, quæst. LXXI, et quæst. LXVI, art. 1 et 4 corp. et Sent. III, dist. 32, quæst. II, art. 1, et De virt. quæst. I, art. 12 ad 24, 25 et 26, et quæst. V, art. 1.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis moralis (3) à ratione dependet. Sed temperantia est circa ea quæ magis distant à ratione, scilicet circa delecta-

(1) Hinc peccat qui plus aut minus comedit vel bibit, vel sæpiùs, vel alio modo, vel alias res quàm congruit valetudini et mentis operationibus.

(2) Putà bonæ habitudini vel sanitati : nec tantùm ea, sed quæ non sunt vel præter honestatem vel supra facultates, ut et expressè ibi addit. Sunt enim quædam quæ nec bonæ habitudini nec sanitati nocent, et appeti non debent tamen quia facultatem excedunt vel officium honestatis, ut et mox refert S. Thomas.

(3) Ita cum codicibus Nicolai. Al. *cardinalis*

tiones quæ sunt nobis et brutis communes, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 10, à med.). Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

2. Præterea, quantò aliquid est magis impetuosum, tantò difficilius videtur esse ad refrenandum. Sed ira, quam refrenat mansuetudo, videtur esse impetuosior quàm concupiscentia, quam refrenat temperantia: dicitur enim (Proverb. XXVII, 4) : *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor; et impetum concitati spiritûs ferre quis poterit?* Ergo mansuetudo est principalior virtus quàm temperantia.

3. Præterea, spes est principalior motus animæ quàm desiderium et concupiscentia, ut supra habitum est (1 2, quæst. XXV, art. 4). Sed humilitas refrenat præsumptionem immoderatæ spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quàm temperantia, quæ refrenat concupiscentiam.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. II, cap. 26, à princ.) ponit temperantiam inter virtutes principales (1).

CONCLUSIO.— Temperantia est virtus cardinalis, quòd moderatio quæ est omnium virtutum communis, in temperantia maximam mereatur laudem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 11, et 1 2, quæst. LXI, art. 3), virtus principalis seu cardinalis dicitur quæ principaliùs laudatur ex aliquo eorum quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis. Moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipuè laudabilis est in delectationibus tactûs, circa quas est temperantia; tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, et ideo difficilius est ab eis abstinere, et concupiscentias earum refrenare; tum etiam quia earum objecta magis sunt necessaria præsenti vitæ, ut ex dictis patet (art. 4 huj. quæst.). Et ideo temperantia ponitur virtus principalis, seu cardinalis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tantò major ostenditur agentis virtus, quantò in ea quæ sunt magis distantia, potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur major virtus rationis quòd potest etiam concupiscentias et delectationes maximè distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd impetus iræ causatur ex quodam accidente, putà ex aliqua læsione contristante; et ideo citò transit, quamvis magnum impetum habeat (2). Sed impetus concupiscentiæ delectabilium tactûs procedit ex causa naturali, unde est diuturnior et communior, et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrenare.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quorum est spes sunt altiora his quorum est concupiscentia: et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactûs, vehementiùs movent appetitum, quia sunt magis naturalia; et ideo temperantia, quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

ARTICULUS VIII. — UTRUM TEMPERANTIA SIT MAXIMA VIRTUTUM.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambrosius (De offic. lib. I, cap. 43, in princ.), quòd « in temperantia maximè honesti cura, decoris consideratio spectatur et quæritur. » Sed virtus laudabilis est inquantum est honesta et decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

(1) Hùc pertinet quod dicitur (Sap. VIII) sapientiæ esse sobrietatem, id est, temperantiam et prudentiam docere, et justitiam et virtutem, id est, fortitudinem.

(2) Nec de qualibet ira, sed speciatim de ira stulti hoc intelligi debet, sicut explicat ibi Beda.

2. Præterea, majoris est virtutis operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrenare concupiscentias et delectationes tactûs, quàm rectificare actiones exteriores : quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad justitiam. Ergo temperantia est major virtus quàm justitia.

3. Præterea, quantò aliquid est communius, tantò magis necessarium videtur esse et melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rariùs accidunt quàm delectabilia tactûs, quæ quotidiè occurrunt; et sic usus temperantiæ est communior quàm fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quàm fortitudo.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhetor. lib. 1, cap. 9, à princ.), quòd « maximæ virtutes sunt quæ aliis maximè sunt utiles; et propter hoc fortes et justos maximè honoramus. »

CONCLUSIO. — **Temperantia inter morales virtutes non est excellentissima, sed eâ præstantiores sunt justitia et fortitudo.**

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. 1, cap. 2, circa fin.), « bonum multitudinis divinius est quàm bonum unius; » et ideo quantò aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tantò melior est. Justitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quàm temperantia : quia justitia consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum; fortitudo autem in periculis bellorum, quæ sustinentur pro salute communi; temperantia autem moderatur solùm concupiscentias et delectationes eorum quæ pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quòd justitia et fortitudo sunt excellentiores virtutes quàm temperantia : quibus prudentia et virtutes theologicæ sunt potiores (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd honestas et decor maximè attribuuntur temperantiæ, non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali à quo retrahit, inquantum scilicet moderatur delectationes quæ sunt nobis et brutis communes.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm virtus sit circa difficile et bonum, dignitas virtutis magis attenditur secundùm rationem boni, in quo excedit justitia, quàm secundùm rationem difficilis, in quo excedit temperantia.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa communitas quâ aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quàm illa quæ consideratur secundùm quòd aliquid frequenter occurrit; in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior, licèt quoad aliquid possit dici temperantia potior non solùm fortitudine, sed etiam justitiâ.

QUÆSTIO CXLII.

DE VITIIS QUÆ ADVERSANTUR TEMPERANTIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm insensibilitas sit peccatum. — 2° Utrùm intemperantia sit vitium puerile. — 3° De comparatione intemperantiæ ad timiditatem. — 4° Utrùm vitium intemperantiæ sit maximè opprobriosum.

(1) Inter virtutes primum locum tenent virtutes theologicæ; prudentia est omnium virtutum moralium excellentissima, justitia in secundo loco, fortitudo in tertio, et temperantia in ultimo collocanda est.

ARTICULUS I. — UTRUM INSENSIBILITAS SIT VITIUM (1).

De his etiam Ethic. lib. II, lect. 8, et lib. III, lect. 21.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactûs. Sed in his penitùs deficere videtur esse laudabile et virtuosum : dicitur enim (Dan. x, 2) : *In diebus illis ego Daniel lugebam trium hebdomadarum diebus : panem desiderabilem non comedi; et caro et vinum non introierunt in os meum; sed neque unguento unctus sum.* Ergo insensibilitas non est peccatum.

2. Præterea, « bonum hominis est secundùm rationem esse, » secundùm Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactûs, maximè promovet hominem in bono rationis; dicitur enim (Dan. I, 17), quòd *pueris* qui utebantur leguminibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Ergo insensibilitas, quæ universaliter repellit hujusmodi delectationes, non est vitiosa.

3. Præterea, illud per quod maximè receditur à peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi à peccato, quòd aliquis fugiat delectationes, quod pertinet ad insensibilitatem ; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. II, cap. ult. à med.), quòd « abjicientes delectationem minùs peccamus. » Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

Sed *contra*, nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. III, cap. 11). Ergo insensibilitas est vitium.

CONCLUSIO. — Insensibilitas, quâ quis adeo delectationem refugit, ut illius fugiendæ causâ, prætermittat id, quod ad naturæ conservationem est necessarium, vitium est.

Respondeo dicendum quòd omne illud quod contrariatur ordini naturali est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo intantum hujusmodi delectationibus utatur, quantùm necessarium est saluti humanæ, vel quantùm ad conservationem individui, vel quantùm ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret quòd prætermitteret ea quæ sunt necessaria ad conservationem naturæ, peccaret, quasi ordini naturali repugans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis (2). Sciendum tamen quòd ab hujusmodi delectationibus consequentibus hujusmodi operationes quandoque laudabile vel etiam necessarium est absnere propter aliquem finem ; sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinent à quibusdam delectationibus ciborum, potuum et venereorum ; et etiam propter alicujus officii executionem, sicut athletas et milites necesse est à multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter pœnitentes, ad recuperandam animæ sanitatem, abstinentiâ delectabilium quasi quâdam dietâ utuntur ; et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quòd se magis à carnalibus desideriis abstrahant. Nec aliquid prædictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundùm rationem rectam.

Ad *primum* ergo dicendum , quòd Daniel illâ abstinentiâ à delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes ut secun-

(1) Insensibilitas est, ait Billuart, cùm quis ita aversatur delectationes sensuum , maximè tactûs et gustûs, ut nolit eis uti, ubi, quando, quomodo aut quantùm recta ratio dictat esse illis utendum.

(2) Hoc vitium inter homines rarum est ; et peccatum illud est veniale in genere suo, sed fieri potest mortale si quis sibi cibum necessarium negat ita ut vivere ac sua officia implere nequeat.

dùm se malas, sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet à corporalibus delectationibus. Unde et statim ibi subditur de revelatione facta (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quæ indigent organo corporali, ut habitum est (part. I, qu. LXXXIV, art. 7 et 8), necesse est quòd homo sustentet corpus, ad hoc quòd ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine, si abstineat ab omnibus delectationibus. Secundùm tamen quòd homo in exequendo actum rationis plus vel minùs indiget corporali virtute, secundùm hoc plus vel minùs necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quâdam spirituali propagatione in alios transmittant, à multis delectabilibus laudabiliter abstinent, à quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent.

Ad *tertium* dicendum, quòd delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut ultra non quæratur quàm necessitas requirat.

ARTICULUS II. — UTRUM INTEMPERANTIA SIT PUERILE PECCATUM (2).

De his etiam Ethic. lib. III, lect. ult.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intemperantia non sit puerile peccatum. Quia super illud (Matth. XVIII) : *Nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli*, etc., dicit Hieronymus (sup. illud : *Quicumque humiliaverit se*), quòd « parvulus non perseverat in iracundia, læsus non meminit, videns pulchram mulierem, non delectatur : » quod contrariatur intemperantiæ. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

2. Præterea, pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed « circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 11). Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

3. Præterea, pueri sunt fovendi et nutriendi. Sed concupiscentia et delectatio, circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda et extirpanda, secundùm illud (Coloss. III, 5) : *Mortificate membra vestra super terram, quæ sunt concupiscentia*, etc. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. ult. in med.), quòd « nomen intemperantiæ referimus ad puerilia peccata (3). »

CONCLUSIO. — Intemperantia puerile peccatum à Philosopho vocatur non quòd istud vitium puerorum sit proprium, sed quòd cum pueri conditionibus magnam habeat similitudinem.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur esse puerile dupliciter : uno modo, quia convenit pueris ; et sic Philosophus non intendit dicere quòd peccatum intemperantiæ sit puerile ; alio modo secundùm quamdam similitudinem ; et hoc modo peccata intemperantiæ puerilia dicuntur. Pecca-

(1) Nec singulis illorum, sed per peculiarem prærogativam Danieli qui præcipuus omnium fuit.

(2) Illud peccatum vocatur puerile, non ideo quia pueris convenit, sed quia facit homines simillimos pueris non refrænatis.

(3) Intemperantia est vitium temperantiæ oppositum per excessum, quo videlicet delectationes sensuum, ac præcipuè gustus et tactus appetuntur aut usurpantur plus quàm oportet; ubi, quando, vel quomodo non oportet secundùm regulam rectæ rationis.

tum enim intemperantiæ est peccatum superfluæ concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quoad tria : primò quidem quantùm ad id quod uterque appetit; sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe. Cujus ratio est quia pulchrum in rebus humanis attenditur, prout aliquid est ordinatum secundùm rationem. Unde Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. *Duplex decorum, generale et speciale*) quòd « pulchrum est, quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo in quo natura ejus à reliquis animantibus differt. » Puer autem non attendit ad ordinem rationis ; et similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur (Ethic. lib. VII, à princ.). Secundò conveniunt quantùm ad eventum. Puer enim, si suæ voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate : unde (Eccli. XXX, 8) dicitur: *Equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadit præceps.* Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, majus robur accipit. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. VIII, cap. 5) : « Dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. » Tertiò quantùm ad remedium quod utrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quòd coercetur : unde dicitur (Proverb. XXIII, 13) : *Noli subtrahere à puero disciplinam... Tu virgâ percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis.* Et similiter dum concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Augustinus dicit (Musicæ lib. VI, cap. 11, circ. fin.), quòd « mente in spiritualia suspensâ, atque ibi fixâ et manente, consuetudinis, scilicet carnalis concupiscentiæ, impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur : major enim erat, cùm eum sequeremur; non omnino nullus, sed certè minor, cùm refrenamus. » Et ideo Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. ult. in fin.), quòd « quemadmodum puerum oportet secundùm præceptum pædagogi vivere, sic et concupiscibile (1) consonare rationi. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm illum modum quo puerile dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiæ puerile, sed secundùm similitudinem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter : uno modo secundùm genus suum, et sic temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales ; sunt enim circa concupiscentias ciborum et venereorum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ; alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantùm ad speciem ejus quod natura ad sui conservationem requirit, et sic non multùm contingit peccare circa naturales concupiscentias : natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturæ, in cujus desiderio non contingit esse peccatum, nisi solùm secundùm quantitatis excessum. Et secundùm hoc solùm peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 11). Alia verò circa quæ plurimùm peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominum curiositas adinvenit; sicut curiosè præparati cibi, et mulieres ornatæ. Et quamvis ista non multùm requirant pueri, nihilominùs tamen intemperantia dicitur puerile peccatum, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum et fovendum ; quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Ita Mss. et editi passim. Edit. Patav. cum Garcia, *concupiscibilem*.

ARTICULUS III. — UTRUM TIMIDITAS SIT MAJUS VITIUM QUAM INTEMPERANTIA (1).

De his etiam Ethic. lib. II, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd timiditas sit majus vitium quàm intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur quòd opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior virtus quàm temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supra dictis patet (art. præc. et quæst. præc. art. 8). Ergo timiditas est majus vitium quàm intemperantia.

2. Præterea, quantò aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tantò minùs vituperatur; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7, à med.), quòd « si quis à fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile. » Sed difficilius videtur vincere delectationes quàm alias passiones : unde (Ethic. lib. II, cap. 3 ad fin.) dicitur quòd « difficilius est contra voluptatem pugnare quàm contra iram, » quæ videtur esse fortior quàm timor. Ergo intemperantia, quæ vincitur à delectatione, minus peccatum est quàm timiditas, quæ vincitur à timore.

3. Præterea, de ratione peccati est quòd sit voluntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quàm intemperantia; nullus enim concupiscit intemperatus esse; aliqui autem concupiscunt fugere pericula mortis; quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est peccatum gravius quàm intemperantia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 12, in princ.), quòd « intemperantia magis assimilatur voluntario quàm timiditas. » Ergo plus habet de ratione peccati.

CONCLUSIO. — Intemperantia est simpliciter majus peccatum quàm timiditas.

Respondeo dicendum quòd unum vitium potest alteri comparari dupliciter : uno modo ex parte ipsius materiæ, vel objecti; alio modo ex parte ipsius hominis peccantis : et utroque modo intemperantia est gravius vitium quàm timiditas. Primò namque ex parte materiæ : nam timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maximè necessitas conservandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitæ conservationem, quia, ut dictum est (art. præc. ad 2), intemperantia magis est circa quasdam appositas (2) delectationes seu concupiscentias quàm circa concupiscentias seu delectationes naturales. Quantò autem illud quod commovet ad peccandum, videtur esse magis necessarium, tantò peccatum levius est. Et ideo intemperantia est gravius vitium quàm timiditas ex parte objecti sive materiæ moventis. — Similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis; et hoc triplici ratione : primò quidem, quia, quantò ille qui peccat magis est compos suæ mentis, tantò graviùs peccat : unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem et tristitiæ graves, et maximè in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis : quod non facit delectatio, quæ movet ad intemperantiam. Secundò, quia quantò aliquod peccatum est magis voluntarium, tantò est gravius (3). Intemperantia autem plus habet de voluntario quàm timiditas, et hoc duplici ratione : uno modo, quia ea quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente, unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 1) : ea autem quæ per delectationem

(1) Docet S. Doctor intemperantiam esse majus vitium quàm timiditas, de qua (quæst. CXXV) dictum est.

(2) Ita cum Mss. edit. melioris notæ. Al., *oppositas*. Expressiùs alii *adjectitias* vel *appositias* interpretantur; quæ scilicet superveniunt naturalibus et non ingenerantur à natura, ut illæ.

(3) In eodem genere saltem vel circa materiam quæ sufficiens ad mortale peccatum dici potest. Nam alioqui potest esse aliquod veniale peccatum magis voluntarium quàm mortale, nec propterea illo gravius.

fiunt, sunt simpliciter voluntaria. Alio modo quia ea quæ sunt intemperati sunt magis voluntaria in particulari, minùs autem voluntaria in universali. Nullus enim vellet intemperatus esse; allicitur tamen homo à singularibus delectationibus quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod ad vitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem, est è converso : nam singularia quæ imminent, sunt minùs voluntaria, ut abjicere clypeum, et alia hujusmodi, sed ipsum commune est magis voluntarium, putà fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia, cùm sit simpliciter magis voluntarium quàm timiditas, est majus vitium. Tertiò quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quàm contra timiditatem; eò quòd delectationes ciborum et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt; et sine periculo potest homo circa ea exercitari, ad hoc quòd sit temperatus : sed pericula mortis rariùs occurrunt, et periculosiùs in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter majus peccatum quàm timiditas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter : uno modo ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni, quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quàm temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quamdam excellentiam (1) supra intemperantiam, inquantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt à defensione boni communis. Alio modo ex parte difficultatis, inquantum scilicet difficilius est subire pericula mortis quàm abstinere à quibusdam delectabilibus : et quantùm ad hoc non oportet quòd timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim majoris virtutis est non vinci à fortiori, ita etiam è contrario minoris vitii est à fortiori vinci, et majoris vitii à debiliori superari.

Ad *secundum* dicendum, quòd amor conservationis vitæ, propter quam vitantur pericula mortis, est multò magis connaturalis quàm quæcumque delectationes ciborum vel venereorum, quæ ad conservationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis quàm concupiscentiam delectationum, quæ est in cibis et venereis : cui tamen difficilius est resistere quàm iræ, tristitiæ, et timori quorumdam aliorum malorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minùs tamen in particulari : et ideo in ea est magis voluntarium secundùm quid, et non simpliciter.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM INTEMPERANTIÆ SIT MAXIMÈ EXPROBABILE (2).

De his etiam infra, quæst. CXLIII, et quæst. CXLIV, art. 1 ad 2, et quæst. CLI, art. 4 ad 2 et 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum intemperantiæ non sit maximè exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quædam peccata sunt graviora quàm intemperantia, sicut homicidium, blasphemia et alia hujusmodi. Ergo peccatum intemperantiæ non est maximè exprobrabile.

2. Præterea, peccata quæ sunt magis communia (3) videntur minùs esse

(1) Qualis in malo similitudinariè dici potest quasi *excedentia* vel *excessus ;* cùm alioquin bonam tantùm in partem consueverit *excellentia* usurpari.

(2) Juxta mentem D. Thomæ peccatum intemperantiæ est maximè exprobrabile, quamvis vitia quæ inde scaturiunt, non sint omnibus aliis vitiis graviora.

(3) Seu magis frequentia vel magis usitata inter homines.

exprobrabilia, eò quòd de his homines minùs verecundantur. Sed peccata intemperantiæ sunt maximè communia, quia sunt circa ea quæ communiter in usum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maximè exprobrabilia.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 4 et seq.), quòd « temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias et delectationes humanas. » Sunt autem quædam concupiscentiæ et delectationes turpiores concupiscentiis et delectationibus humanis, quæ dicuntur bestiales et ægritudinales, ut (in eodem lib. cap. 5) Philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maximè exprobrabilis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 12, circ. princ.), quòd « intemperantia inter alia vitia videtur justè exprobrabilis esse. »

CONCLUSIO. — Inter omnia vitia humana, vitium intemperantiæ maximè exprobrabile est.

Respondeo dicendum quòd exprobratio opponi videtur honori et gloriæ. Honor autem excellentiæ debetur, ut supra habitum est (quæst. CIII, art. 1 et 2). Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maximè exprobrabilis propter duo : primò quidem, quia maximè repugnat excellentiæ hominis ; est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut supra habitum est (qu. CXLI, art. 2 ad 3). Unde (Psal. XLVIII, 21)-dicitur : *Homo, cùm in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Secundò quia maximè repugnat ejus claritati, vel pulchritudini, inquantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minùs apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis : unde et hujusmodi delectationes dicuntur maximè serviles (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Gregorius dicit (Moral. implic. lib. XXXIII, cap. 11, circa med.) : « Vitia carnalia, quæ sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpæ, sunt tamen majoris infamiæ. » Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem à fine ; infamia autem respicit turpitudinem (2), quæ maximè consideratur secundùm indecentiam peccantis.

Ad *secundum* dicendum, quòd consuetudo peccandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati secundùm opinionem hominum, non autem secundùm naturam ipsorum vitiorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm dicitur intemperantia esse maximè exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quæ scilicet attenduntur secundùm passiones humanæ naturæ aliqualiter conformes. Sed illa vitia quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia. Et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ secundùm quemdam excessum : sicut si aliquis delectetur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum.

QUÆSTIO CXLIII.

DE PARTIBUS TEMPERANTIÆ IN GENERALI.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ : et primò, de ipsis partibus in generali ; secundò, de singulis earum in speciali.

(1) Juxta illud Apostoli (Rom. XVI) : *Hujusmodi Christo Domino nostro non serviunt, sed suo ventri.* (Philip. III) : *Quorum Deus venter est.* Quò etiam pertinet illud (II. Pet. II) : *A quo qui superatur est hujus et servus est.*

(2) Conformiter his quæ dixit S. Doctor (quæst. CX, art. 2 ad 3).

ARTICULUS UNICUS. — UTRUM TULLIUS CONVENIENTER ASSIGNET PARTES TEMPERANTIÆ, CONTINENTIAM, CLEMENTIAM ET MODESTIAM (1).

De his etiam infra, quæst. CXLV, art. 4, et quæst. CLVII, art. 3, et quæst. CLX, art. 1, et Sent. II, dist. 44, quæst. II, art. 1, et III, dist. 33, quæst. III, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Tullius in sua Rhetorica (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) inconvenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse « continentiam, clementiam, et modestiam. » Continentia enim contra virtutem dividitur (Ethic. lib. IV, cap. ult. ad fin. et lib. VII, in princ.). Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiæ.

2. Præterea, clementia videtur esse mitigativa odii vel iræ. Temperantia autem non est circa hujusmodi, sed circa delectationes tactûs, ut dictum est (quæst. CXLIV, art. 4). Ergo clementia non est pars temperantiæ.

3. Præterea, modestia consistit in exterioribus actibus : unde et Apostolus dicit (Philipp. IV, 5) : *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus.* Sed actus exteriores sunt materia justitiæ, ut supra habitum est (qu. LVIII, art. 8). Ergo modestia magis est pars justitiæ quàm temperantiæ.

4. Præterea, Macrobius super Somnium Scipionis (lib. I, cap. 8, circa med.) ponit multò plures temperantiæ partes; dicit enim quòd temperantiam sequitur « modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. » Andronicus etiam dicit quòd familiares temperantiæ sunt « austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia. » Videtur ergo insufficienter Tullius enumerasse temperantiæ partes.

CONCLUSIO. — Verecundia et honestas partes sunt integrales temperantiæ : abstinentia verò, sobrietas, castitas, pudicitia, partes subjectivæ : at continentia, humilitas, mansuetudo, seu clementia, modestia, etc., partes ejus potentiales sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLVIII et CXXVIII), alicujus virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subjectivæ et potentiales. Et dicuntur partes integrales alicujus virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem (2): et secundùm hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ, scilicet *verecundia*, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam; et *honestas*, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam sicut ex dictis patet (quæst. CXLI, art. 2 ad 3), præcipuè temperantia inter virtutes vindicat sibi quemdam decorem, et vitia intemperantiæ maximè turpitudinem habent. — Partes autem subjectivæ alicujus virtutis dicuntur species ejus : oportet autem diversificare species virtutum secundùm diversitatem materiæ vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactûs, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum : et in his quantùm ad cibum est *abstinentia*, quantùm ad potum propriè *sobrietas*. Quædam verò ordinantur ad vim generativam : et in his quantùm ad delectationem principalem ipsius coitûs est *castitas*; quantùm autem ad delectationes circumstantes, putà quæ sunt in osculis, tactibus et amplexibus, attenditur *pudicitia*. — Partes autem potentiales alicujus virtutis principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eumdem

(1) Juxta S. Thomam duæ sunt partes temperantiæ integrales, scilicet *verecundia* et *honestas;* quatuor partes subjectivæ : *abstinentia*, *sobrietas*, *castitas* et *pudicitia;* quinque partes potentiales : *continentia*, *humilitas*, *mansuetudo*, *modestia* et *moderatio*.

(2) Id est, conditiones requisitæ ad actum virtutis integrè exercendum. Atqui officium temperantiæ in duobus consistit, nempe in fuga turpitudinis et in amore decoris.

observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactûs, quas difficillimum est moderari. Unde quæcumque virtus moderationem quamdam operatur in aliqua materia, et refrénationem appetitûs in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ, sicut virtus ei adjuncta (1). — Quod quidem contingit tripliciter : uno modo in interioribus motibus animi; alio modo in exterioribus motibus et actibus corporis; tertio modo in exterioribus rebus. Præter motum autem concupiscentiæ, quem moderatur et refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis : et hunc motum refrenat *continentia*, ex qua fit ut licèt homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alius autem motus interior in aliquid tendens est motus spei et audaciæ quæ ipsam consequitur; et hunc motum moderatur, sive refrenat *humilitas*. Tertius autem motus est iræ tendens in vindictam, quem refrenat *mansuetudo* sive *clementia*. Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrenationem facit *modestia*, quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum, et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmiter persistere : et quantùm ad hoc ponit *bonam ordinationem*. Aliud autem est quòd homo in eo quod agit, decentiam observet : et quantùm ad hoc ponit *ornatum*. Tertium autem est in colloquiis amicorum vel quibuscumque aliis : et quantùm ad hoc ponitur *austeritas*. Circa exteriora verò duplex moderatio est adhibenda. Primò quidem ut superflua non requirantur : et quantùm ad hoc ponitur à Macrobio *parcitas*, et ab Andronico *per se sufficientia*. Secundò verò ut homo non nimis exquisita requirat; et quantùm ad hoc ponit Macrobius *moderationem*, Andronicus verò *simplicitatem*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd continentia differt quidem à virtute, sicut imperfectum à perfecto, ut infra dicetur (quæst. CLV, art. 1). Et hoc modo condividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia et in materia, quia est circa delectationes tactûs, et in modo, quia in quadam refrenatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd clementia sive mansuetudo (2) non ponitur pars temperantiæ propter convenientiam materiæ; sed quia convenit cum ea in modo refrenandi et moderandi, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd circa exteriores actus justitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit; sed solùm moderationem quamdam (3). Et ideo non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quæ pertinent ad moderationem corporalium motuum et exteriorum rerum, et etiam moderationem spei quam diximus (in corp. art.) ad humilitatem pertinere.

(1) Hinc et aliarum virtutum officia temperantiæ tribuuntur.

(2) Has voces *clementia*, *mansuetudo* promiscuè usurpat S. Doctor; sed mansuetudinem tantùm nuncupat Philosophus et nominatim circa iram versari ait (Eth. lib. II, cap. 7).

(3) Nempe quantùm ad motus exteriores.

QUÆSTIO CXLIV.

DE PARTIBUS TEMPERANTIÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE VERECUNDIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ in speciali; et primò de partibus quasi integralibus, quæ sunt verecundia et honestas. Circa verecundiam autem quæruntur quatuor : 1° Utrùm verecundia sit virtus. — 2° De quibus sit verecundia. — 3° A quibus homo verecundetur. — 4° Quorum sit verecundari.

ARTICULUS I. — UTRUM VERECUNDIA SIT VIRTUS (1).

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 2, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 1, quæst. II ad 3, et De ver. quæst. XXVI, art. 6 ad 13.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundùm determinationem rationis est proprium virtutis, ut patet ex definitione virtutis, quæ ponitur (Ethic. lib. II, cap. 6). Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per Philosophum ibidem (cap. 7, à med.). Ergo verecundia est virtus.

2. Præterea, omne laudabile vel est virtus vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quoddam laudabile. Non est autem pars alicujus virtutis : non enim est pars prudentiæ, quia non est in ratione, sed in appetitu; neque etiam est pars justitiæ, quia verecundia passionem quamdam importat, justitia autem non est circa passiones : similiter etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid : neque etiam est pars temperantiæ, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. ult.), et per Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 15). Relinquitur ergo quòd verecundia sit virtus.

3. Præterea, honestum cum virtute convertitur, ut patet per Tullium (De offic. lib. I, in tit. *De temperant.* et seq.). Sed verecundia est quædam pars honestatis : dicit enim Ambrosius (De offic. lib. I, cap. 43, à princ.), quòd « verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati, proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, et honestatem fovet, et decorum illud requirit. » Ergo verecundia est virtus.

4. Præterea, omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, scilicet inverecundia et inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

5. Præterea, « ex actibus similes habitus generantur, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 7, à med.). Ergo verecundia est virtus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. IV, cap. ult.), verecundiam non esse virtutem.

CONCLUSIO. — Verecundia, quanquam laudabilis quædam passio sit, virtus tamen nequaquam est, cùm à virtutis perfectione deficiat.

Respondeo dicendum quòd virtus dupliciter accipitur, propriè scilicet, et communiter. Propriè quidem virtus perfectio quædam est, ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 17 et 18). Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiamsi sit bonum, deficit à ratione virtutis. Verecundia autem repu-

(1) Verecundia de qua hìc agitur est timor opprobrii et consequenter actûs turpis ex quo causatur opprobrium. Juxta mentem D. Thomæ non est virtus propriè dicta, sed passio laudabilis quæ ideo quandoque dicitur virtus latè.

gnat perfectioni : est enim timor alicujus turpis, quod scilicet est exprobrabile. Unde Damascenus dicit (loc. cit. in arg. 2), quòd « verecundia est timor de turpi actu. » Sicut autem spes est de bono possibili et arduo; ita etiam timor est de malo possibili et arduo, ut supra habitum est (1 2, quæst. XL, art. 1, et quæst. XLI, art. 2, et quæst. XLII, art. 3), cùm de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundùm habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile et turpe ad faciendum, ut possibile et arduum, id est, difficile ad vitandum; neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, propriè loquendo, non est virtus; deficit enim à perfectione virtutis.— Communiter autem dicitur virtus omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus, vel passionibus : et secundùm hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cùm sit quædam laudabilis passio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione; sed requiritur ulteriùs quòd sit habitus electivus, id est, ex electione operans (1). Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem : neque motus ejus est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit à ratione virtutis.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), verecundia est timor turpitudinis et exprobrationis. Dictum est autem supra (quæst. CXLII, art. 4) quòd vitium intemperantiæ est turpissimum, et maximè exprobrabile (2). Et ideo verecundia principaliùs pertinet ad temperantiam quàm ad aliquam aliam virtutem ratione motivi, quod est turpe; non autem secundùm speciem passionis, quæ est timor. Secundùm tamen quòd vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

Ad *tertium* dicendum, quòd verecundia fovet honestatem, removendo ea quæ sunt honestati contraria, non ita quòd pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad *quartum* dicendum, quòd quilibet defectus causat vitium ; non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quòd omne illud cui directè opponitur vitium, sit virtus ; quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti, secundùm suam originem. Et sic inverecundia, inquantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

Ad *quintum* dicendum, quòd ex multoties verecundari (3) causatur habitus virtutis acquisitæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia ; non autem ut aliquis ulteriùs verecundetur; sed ex illo habitu virtutis acquisitæ sic se habet aliquis quòd magis verecundaretur, si materia verecundiæ adesset.

ARTICULUS II. — UTRUM VERECUNDIA SIT DE TURPI ACTU (4).

De his etiam Sent. IV, dist. 14, quæst. I, art. 5; quæst. II ad 5, et De ver. quæst. XXVI, art. 4 ad 7, et art. 6 ad 15, et Psal. XLIII, col. 6, et Ethic. lib. IV, lect. 17.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. ult. in princ.) quòd « verecundia est timor ingloriationis. » Sed quandoque illi qui nihil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundùm illud (Psal. LXVIII, 8) : *Propter te*

(1) Philosophus virtutem definit : *habitus electivus in mediocritate consistens*, etc.

(2) Quasi maximè bestiale ac à propria conditione hominem quodammodo distrahens, ut jam dictum est.

(3) Id est ex eo quod aliquis propter turpia facta multoties verecundetur.

(4) Objectum verecundiæ proximum est illud opprobrium et dedecus quod peccato aliquo contrahitur, remotum autem est ipsa peccati turpitudo quæ parit dedecus.

sustinui opprobrium; operuit confusio faciem meam. Ergo verecundia non est propriè de turpi actu.

2. Præterea, illa solùm videntur esse turpia quæ habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur quæ non sunt peccata; putà si aliquis exerceat servilia opera. Ergo videtur quòd verecundia non sit propriè de turpi actu.

3. Præterea, operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 7, et lib. VIII, à med.). Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur (Luc. IX, 26): *Qui erubuerit me et meos sermones, hunc filius hominis erubescet*, etc. Ergo verecundia non est de turpi actu.

4. Præterea, si verecundia propriè esset de turpi actu, oporteret quòd de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minùs peccata, cùm tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorietur, secundùm illud (Psal. LI, 3): *Quid gloriaris in malitia?* Ergo verecundia non propriè est de turpi actu.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 15), et Gregorius Nyssenus (vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 20), quòd « verecundia est timor in turpi actu vel in turpi perpetrato. »

CONCLUSIO. — Verecundia, quæ timor est turpitudinis, primò et principaliter vituperium respicit, secundariò autem vitiosam turpitudinem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. XLI, art. 2, et quæst. XLII, art. 3), cùm de passione timoris ageretur, timor propriè est de malo arduo, quod scilicet difficilè vitatur. Est autem duplex turpitudo: una quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actûs voluntarii; et hæc, propriè loquendo, non habet rationem mali ardui: quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum super hominis potestatem; et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis; et propter hoc Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 5, circ. med.), quòd horum malorum non est timor. — Alia autem est turpitudo quasi pœnalis; quæ quidem consistit in vituperatione alicujus, sicut quædam claritas gloriæ consistit in honoratione alicujus. Et quia hujusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui; verecundia, quæ est timor turpitudinis, primò et principaliter respicit vituperium, seu opprobrium. Et quia vituperium propriè debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 6, ante med.): « minùs homo verecundatur de defectibus qui non ex ejus culpa proveniunt. » Respicit autem verecundia culpam dupliciter: uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperii; alio modo, ut homo in turpibus quæ agit, vitet conspectus publicos propter timorem vituperii; quorum primum, secundùm Gregorium Nyssenum (loc. cit. in arg. *Sed cont.*), pertinet ad erubescentiam; secundum ad verecundiam. Unde ipse dicit quòd « qui verecundatur, occultat se in his quæ agit; qui verò erubescit, timet incidere in ingloriationem. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verecundia respicit propriè ingloriationem, secundùm quòd debetur culpæ, quæ est defectus voluntarius. Unde Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 6, ante med.), quòd « omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa. » Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indignè sibi irrogantur; sicut de magnanimis Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3 à med.); et de Apostolis dicitur (Act. V, 41), quòd *ibant Apostoli gau-*

dentes à conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati. Ex imperfectione autem virtutis contingit quòd aliquis verecundetur de opprobriis quæ sibi inferuntur propter virtutem, quia quantò est aliquis magis virtuosus, tantò magis contemnit exteriora bona vel mala. Unde dicitur (Isa. LI, 7) : *Noli timere opprobrium hominum* (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut honor, ut supra habitum est (quæst. LXIII, art. 3), quamvis non debeatur verè nisi soli virtuti, respicit tamen quamdam excellentiam; ita etiam vituperium, quamvis debeatur propriè soli culpæ, respicit tamen (ad minus secundùm opinionem hominum) quemcumque defectum. Et ideo de paupertate et ignobilitate, et servitute, et aliis hujusmodi aliquis verecundatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quòd aliquis de his verecundetur (2), vel inquantum habentur ut vitiosa, secundùm hominum opinionem, vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

Ad *quartum* dicendum, quòd quandoque contingit aliqua graviora peccata minùs esse verecundabilia, vel quia minùs habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia quàm carnalia; vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent, sicut magis verecundatur homo de timiditate quàm de audacia, et de furto quàm de rapina propter quamdam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

ARTICULUS III.—UTRUM HOMO MAGIS VERECUNDETUR A PERSONIS MAGIS CONJUNCTIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non magis verecundetur à personis magis conjunctis. Dicitur enim (Rhet. lib. II, cap. 6), quòd « homines magis erubescunt ab illis à quibus volunt in admiratione haberi. » Sed hoc maximè appetit homo à melioribus, qui quandoque non sunt magis conjuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis conjunctis.

2. Præterea, illi videntur esse magis conjuncti qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subjacere; quia, sicut dicitur (Rhet. lib. II, cap. 6, circ. med.), « quæ quis ipse facit, hæc proximis non vetat. » Ergo non magis verecundatur à maximè conjunctis.

3. Præterea, Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, ibid.), quòd « homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores et fabularum fictores. » Sed illi qui sunt magis conjuncti non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maximè est verecundandum.

4. Præterea, Philosophus ibidem dicit quòd « homines maximè verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt, et ab eis à quibus primò aliquid postulant, et quorum nunc primò volunt esse amici. » Hujusmodi autem sunt minùs conjuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis conjunctis.

Sed *contra* est quod dicitur (Rhetor. lib. II, ibid.), quòd « eos qui semper aderunt, homines magis erubescunt. »

CONCLUSIO. — Coram conjunctis nobis, erubescimus magis, quàm coram alienis et peregrinis, quòd eorum testimonium apud nos majoris momenti habeatur.

Respondeo dicendum quòd cùm vituperium honori opponatur, sicut

(1) Hinc dicitur quoque (Eccles. IV) : *Pro anima tua ne confundaris dicere verum*; *est enim confusio adducens peccatum et ista confusio adducens gloriam et gratiam.* (II. Tim. I) : *Noli erubescere testimonium Domini nostri, neque me vinctum ejus.*

(2) Est ex illis quos his verbis reprehendit Christus. (Luc. IX) : *Qui me erubuerit et sermones meos, hunc Filius hominis erubescet cùm venerit in majestate sua et Patris et angelorum.*

honor importat testimonium quoddam de excellentia alicujus, et præcipuè quæ est secundùm virtutem; ita etiam opprobrium, cujus timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicujus, et præcipuè secundùm aliquam culpam. Et ideo quantò testimonium alicujus reputatur majoris ponderis, tantò ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod majoris ponderis reputari, vel propter ejus certitudinem veritatis, vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicujus propter duo : uno quidem modo propter rectitudinem judicii, sicut patet de sapientibus et virtuosis, à quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur. Unde à pueris et bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti judicii, qui est in eis. Alio modo propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque bene judicat quæ cognoscit. Et sic magis verecundamur à personis conjunctis, quæ facta nostra magis considerant. A peregrinis autem et omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter juvamentum vel nocumentum ab eo proveniens : et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos juvare, et magis verecundantur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est quòd quantùm ad aliquid magis verecundamur à personis conjunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum; quod autem provenit à peregrinis et transeuntibus, quasi citò pertransit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus et magis conjunctis : quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, et immutabilem sententiam à veritate; ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia, quæ circa nos sunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd testimonium eorum qui sunt nobis conjuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non æstimamus quòd defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

Ad *tertium* dicendum, quòd à propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

Ad *quartum* dicendum, quòd etiam ab illis inter quos nihil mali facimus, magis verecundamur propter nocumentum sequens, quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant, et etiam quia contraria juxta se posita majora videntur. Unde cùm aliquis subitò de aliquo quem bonum æstimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem à quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primò volumus esse amici, magis verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendæ petitionis, et amicitiæ consummandæ (1).

ARTICULUS IV. — UTRUM ETIAM IN VIRTUOSIS HOMINIBUS POSSIT ESSE VERECUNDIA (2).

De his etiam Psal. XLIII, et Ethic. lib. IV, lect. 17.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam in virtuosis hominibus

(1) Ex his patet hominem magis verecundari apud personas magis conjunctas quàm apud extraneas; apud bonos et prudentes quàm apud malos et imprudentes; apud eos quibus subsidium, opem et amicitiam petebat quàm apud illos ex quibus nihil tale expectabat; apud honestos quàm apud suæ culpæ socios; apud eos qui quod illis notum est promiscuè divulgant quàm apud alios.

(2) Docet S. Doctor verecundiam inveniri posse in his qui sunt mediocriter boni, quando subindè contingit eos in actum turpem labi.

possit esse verecundia. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur, secundùm illud (Hier. III, 3) : *Frons mulieris meretricis facta est tibi : noluisti erubescere.* Ergo illi qui sunt virtuosi magis verecundantur.

2. Præterea, Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 6, à med.) quòd « homines non solùm erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum ; » quæ quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia.

3. Præterea, verecundia est timor ingloriationis. Sed contingit aliquos virtuosos ingloriosos esse, putà si falsè diffamentur, vel etiam indignè opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

4. Præterea, verecundia est pars temperantiæ, ut dictum est (qu. præc.). Pars autem non separatur à toto. Cùm ergo temperantia sit in homine virtuoso, videtur quòd etiam verecundia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Eth. lib. IV, cap. ult. in med.), quòd « verecundia non est hominis studiosi. »

CONCLUSIO. — Neque senes, neque scelerati, neque probi homines verecundiâ moventur, quod tamen illis, diversis de causis accidit.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 et 2 huj. qu.), verecundia est timor alicujus turpitudinis. Quòd autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicem rationem contingere : uno modo, quia non æstimatur ut malum ; alio modo, quia non æstimatur ut possibile sibi, vel ut difficile vitari : et secundùm hoc verecundia deficit in aliquo (1) dupliciter. Uno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia : et hoc modo carent verecundiâ homines in peccatis profundati (2), quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. — Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facilè vitabilem : et hoc modo senes et virtuosi verecundiâ carent ; sunt tamen sic dispositi, ut si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. ult. ad fin.), quòd « verecundia est ex suppositione studiosi (3). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd defectus verecundiæ contingit in pessimis et optimis viris ex diversis causis, ut dictum est (in corp.). Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundùm quòd est in eis aliquid de amore boni, et tamen non sunt totaliter immunes à malo.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad virtuosum pertinet non solùm vitare vitia, sed etiam ea quæ habent speciem vitiorum, secundùm illud (I. Thessalonic. V, 22) : *Ab omni specie mala abstinete vos.* Et Phil. dicit (Ethic. lib. IV, cap. ult.) quòd « vitanda sunt virtuoso tam ea quæ sunt mala secundùm veritatem, quàm ea quæ sunt mala secundùm opinionem (4). »

Ad *tertium* dicendum, quòd infamationes et opprobria virtuosus, ut dictum est (art. 1 huj. qu. ad 1), contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus ; et ideo etiam nec de his multùm verecundatur. Est tamen

(1) Seu *deest alicui* vel *in aliquo non est* propter duplicem causam.

(2) Alludendo ad illud Salomonis (Prov. XVIII, 3) : *Impius cùm in profundum venerit peccatorum contemnit.*

(3) Intelligi posset constructione transpositâ : *est studiosi ex suppositione ;* nempe quod in aliquem turpem actum fortasse inciderit qui fit verecundiæ materia. Sed S. Thomas inhærendo græco textui recte interpretatus est *ex hypothesi seu suppositione studiosi*, quasi sit sensus quòd supposito vero et legitimo verecundiæ motivo, ipsa honestum quiddam et æquum sit.

(4) Hæc verba referuntur ad mala spiritualia, quæ non reipsâ talia sunt, sed apparentiam dumtaxat malorum habent. Alioqui de malis tantùm temporalibus verecundari, quæ talia existimantur juxta terrenorum hominum opinionem, non propriè ad laudabilem verecundiam pertinet, ut dictum est (art. 2 ad 2).

aliquis motus verecundiæ præveniens rationem, sicut et cæterarum passionum.

Ad *quartum* dicendum, quòd verecundia non est pars temperantiæ, quasi intrans essentiam ejus, sed quasi dispositivè se habens ad ipsam : unde Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 43), quòd verecundia jacit prima temperantiæ fundamenta, inquantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

QUÆSTIO CXLV.

DE HONESTATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de honestate; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quomodo honestum se habeat ad virtutem. — 2° Quomodo se habeat ad decorum. — 3° Quomodo se habeat ad utile et delectabile. — 4° Utrùm honestas sit pars temperantiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM HONESTUM SIT IDEM VIRTUTI (1).

De his etiam infra, art. 2 corp. et ad 3, et art. 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd honestum non sit idem virtuti. Dicit enim Tullius in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), « honestum esse quod propter se appetitur. » Virtus autem non appetitur propter seipsam, sed propter felicitatem : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. I, cap. 9, à princ.), quòd « felicitas est præmium virtutis et finis. » Ergo honestum non est idem virtuti.

2. Præterea, secundùm Isidorum (Etymol. lib. X, ad litt. *H*), « honestas dicitur quasi honoris status. » Sed multis aliis debetur honor quàm virtuti : nam « virtuti propriè debetur laus, » ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 12). Ergo honestas non est idem virtuti.

3. Præterea, principale virtutis consistit in interiori electione, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 13, in fin.). Honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere, secundùm illud (I. Corinth. XIV, 40) : ***Omnia honestè, et secundùm ordinem fiant*** in vobis. Ergo honestas non est idem virtuti.

4. Præterea, honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundùm illud (Eccli. XI, 14) : ***Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas à Deo sunt.*** Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

Sed *contra* est quod Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. ***De quatuor virtutib.*** et Rhetor. lib. II, loc. cit. in arg. 1), dividens honestum in quatuor principales virtutes, in quas etiam dividitur virtus. Ergo honestum est idem virtuti.

CONCLUSIO. — **Honestum ad idem ad quod virtus, refertur : itaque ista duo re quidem sunt eadem, licèt ratione et nominibus distinguantur.**

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit (loc. cit. in arg. 2), honestas dicitur quasi honoris status; unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2 ad 2), excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maximè consideratur secundùm virtutem, quæ est « dispositio perfecti ad optimum (2), » ut dicitur (Physic. lib. VI, text. 17 et 18). Et ideo honestum, propriè loquendo, in idem refertur cum virtute.

(1) Honestum idem est quod virtus et quod decorum. Describi potest id quod suâ excellentiâ suâque spirituali pulchritudine nos trahit, etiam sepositâ quâcumque utilitate.

(2) Quod ut rectè intelligatur conferri potest quod dictum est (1 2, quæst. LV, art. 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 1), eorum quæ propter se appetuntur, quædam appetuntur solùm propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas, quæ est ultimus finis; quædam verò appetuntur et propter se, inquantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius : et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Unde Tullius dicit (Rhetor. lib. II, loc. cit. in arg.), quòd «quiddam est quod suâ vi nos allicit, et suâ dignitate trahit, ut virtus, veritas, scientia.» Et hoc sufficit ad rationem honesti.

Ad *secundum* dicendum, quòd eorum quæ honorantur præter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus et beatitudo : et hujusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes, secundùm quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis sibi vindicat nomen honesti. Alia verò quæ sunt infra virtutem, honorantur, inquantum coadjuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiæ. Ut enim Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, ante med.), «hujusmodi honorantur à quibusdam; sed secundùm veritatem solus bonus est honorandus.» Bonus autem est aliquis secundùm virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundùm quòd est appetibilis propter aliud; honori autem, prout est appetibilis propter seipsum; et secundùm hoc habet rationem honesti.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quædam de excellentia alicujus, ut supra dictum est (quæst. CIII, art. 1 et 2). Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conversatio habet rationem honesti, secundùm quòd est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significativè autem in exteriori conversatione (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd quia secundùm vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quòd quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

ARTICULUS II. — UTRUM HONESTUM SIT IDEM QUOD DECORUM.

De his etiam infra, art. 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd honestum non sit idem quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu : nam honestum est quod per se appetitur. Sed decorum magis respicit conspectum, cui placet. Ergo decorum non est idem quod honestum.

2. Præterea, decor quamdam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ; honestum autem respicit honorem. Cùm ergo honor et gloria differant, ut supra dictum est (qu. CIII, art. 1 ad 3), videtur quòd etiam honestum differt à decoro.

3. Præterea, honestum est idem virtuti, ut supra dictum est (art. præc.). Sed aliquis decor contrariatur virtuti : unde dicitur (Ezech. XVI, 15) : *Habens fiduciam in pulchritudine tua fornicata es in nomine tuo* (2). Ergo honestum non est idem decoro.

(1) Ea significatio exterior nihil aliud est quàm virtutis actus qui meretur nomen honesti et decori, cùm honestatem interiorem exteriùs exhibet.

(2) Ad Hierusalem hæc à Propheta diriguntur et sensus est quòd ex confidentia famæ quam apud omnes nationes comparaverat, fornicari spiritualiter vetita non sit, hoc est, ad idola colenda deflectere.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Cor. XII, 23) : *Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent; honesta autem nostra nullius egent.* Vocat autem ibi inhonesta membra turpia, honesta autem membra pulchra. Ergo honestum et decorum idem esse videtur.

CONCLUSIO. — **Inter honestum et spirituale decorum, nullum est discrimen.**

Respondeo dicendum quòd, sicut accipi potest ex verbis Dionysii (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 5 et 6), ad rationem pulchri, sive decori, concurrit et claritas, et debita proportio. Dicit enim quòd Deus dicitur pulcher, sicut universorum consonantiæ, et claritatis causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quòd homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quòd conversatio hominis sive actio ejus sit bene proportionata secundùm spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus (art. præc.), idem esse virtuti, quæ secundùm rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo « honestum est idem spirituali decori (1). » Unde Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, parum à princ.) : « Honestum voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos propriè dicimus; » et postea subdit quòd « multa sunt pulchra visibilia, quæ minùs propriè honesta appellantur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectum movens appetitum est bonum apprehensum; quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum. Et ideo dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 5, et part. 3, lect. 14), quòd « omnibus est pulchrum et bonum amabile. » Unde et ipsum honestum, secundùm quòd habet spiritualem decorem, appetibile redditur; unde et Tullius dicit (De offic. lib. I, immediatè ante tit. De quatuor virt., in princ.) : « Formam ipsam et tanquam faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiæ. »

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. CIII, art. 1 ad 3), gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quòd aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est honorificum et gloriosum; ita etiam idem est honestum et decorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procedit de pulchritudine corporali : quamvis possit dici quòd etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, inquantum de ipsa honestate superbit, secundùm illud (Ezech. XXVIII, 17) : *Elevatum est cor tuum in decore tuo : perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

ARTICULUS III. — UTRUM HONESTUM DIFFERAT AB UTILI ET DELECTABILI (2).

De his etiam part. I, quæst. V, art. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd honestum non differat ab utili et delectabili. Dicitur enim honestum quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se appetitur; « ridiculum enim videtur quærere propter quid aliquis velit delectari, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 2, parum à princ.). Ergo honestum non differt à delectabili.

2. Præterea, divitiæ sub bono utili continentur : dicit enim Tullius (Rhetor.

(1) Hinc promiscuè tam *honestas* quàm *vitæ decor* veræ sapientiæ tribuitur quæ nos ad virtutem informat. Dicitur enim (Sap. VII, 11) : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, et innumerabilis honestas per manus illius.* (Eccles. VI, 31) : *Erunt tibi compedes ejus bases virtutis : decor enim vitæ est in illa.*

(2) Docet S. Doctor honestum non differre ab utili et delectabili, nisi secundùm rationem.

lib. II, De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) : « Est aliquid non propter suam vim et naturam, sed propter fructum et utilitatem appetendum, quod pecunia est. » Sed divitiæ habent rationem honestatis : dicitur enim (Eccli. XI, 14) : *Paupertas et honestas*, id est, divitiæ, *à Deo sunt;* et (XIII, cap. 2) : *Pondus super se tollit qui honestiori*, id est, ditiori, *se communicat.* Ergo honestum non differt ab utili.

3. Præterea, Tullius probat (De offic. lib. II, *De utilit.*), quòd « nihil potest esse utile quod non sit honestum ; » et hoc idem habetur per Ambrosium (De offic. lib. II, cap. 6). Ergo utile non differt ab honesto.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, qu. 30, circa princ.): « Honestum dicitur quod propter seipsum appetendum est; utile autem quod ad aliquid aliud referendum est. »

CONCLUSIO. — Honestum, delectabile et utile, quanquam subjecto eadem sint, ratione tamen inter se differunt.

Respondeo dicendum quòd honestum concurrit in idem subjectum cum utili et delectabili, à quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est (art. præc.), inquantum habet quemdam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundùm rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile ; sicut de operatione virtutis Philosophus probat (Ethic. lib. I, cap. 8). Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid conveniens esse secundùm sensum, et non secundùm rationem. Sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quæ secundùm se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundùm hoc idem subjecto est honestum et utile, et delectabile. Sed ratione differunt ; nam honestum dicitur, secundùm quòd aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem ; delectabile autem, inquantum quietat appetitum ; utile autem, inquantum refertur ad aliud. In plus tamen est delectabile quàm utile et honestum : quia omne utile et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur (1), ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, à med.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

Ad *secundum* dicendum, quòd divitiæ vocantur nomine honestatis secundùm opinionem multorum, qui divitias honorant ; vel inquantum ordinantur organicè (2) ad actus virtutum, ut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 2).

Ad *tertium* dicendum, quòd intentio Tullii et Ambrosii est dicere quòd nihil potest esse simpliciter et verè utile, quod repugnat honestati, quia oportet quòd repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundùm rationem : quamvis possit fortè esse utile secundùm quid respectu alicujus finis particularis. Non autem intendunt dicere quòd omne utile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

(1) Id est, non omne delectabile est honestum ; nam quod est conveniens sensui et non rationi est delectabile, cùm propter se appetatur appetitu sensitivo ; non est tamen honestum, quia non est rectæ rationi consentaneum.

(2) *Organicè*, ex græco ὄργανον, id est, instrumentaliter. Hinc dicitur (Sap. VIII) *in operibus manuum illius honestas sine defectione,* id est, divitiæ indefectibiles.

ARTICULUS IV. — UTRUM HONESTAS DEBEAT PONI PARS TEMPERANTIÆ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd honestas non debeat poni pars temperantiæ. Non enim est possibile quòd idem respectu ejusdem sit pars et totum. Sed « temperantia est pars honesti, » ut Tullius dicit (Rhetor. lib. II, De invent. lib. II, aliquantò ante fin.). Ergo honestas non est pars temperantiæ.

2. Præterea (Esdræ III, cap. 3), dicitur quòd *vinum omnia præcordia facit honesta*. Sed usus vini præcipuè superfluus, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quàm ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, honestum dicitur quod est honore dignum. Sed « justi et fortes maximè honorantur, » ut dicit Philosophus (Rhetor. lib. I, cap. 9, à princ.). Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad justitiam et fortitudinem : unde et Eleazarus dixit, ut dicitur (II. Machab. VI, 28) : *Fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus honestâ morte perfungar* (1).

Sed *contra* est quòd Macrobius (in Somn. Scip. lib. I, cap. 8) honestatem ponit partem temperantiæ : Ambrosius etiam (De offic. lib. I, cap. 43) temperantiæ specialiter honestatem attribuit.

CONCLUSIO. — Conditio potiùs, quàm pars temperantiæ est ipsa honestas, quæ ab hominibus turpissima, videlicet brutales voluptates repellit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), honestas est quædam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maximè se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quæ id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates. Unde et in ipso nomine temperantiæ maximè intelligitur bonum rationis, cujus est moderari et temperare concupiscentias pravas. Sic ergo honestas, prout speciali quâdam ratione temperantiæ attribuitur, ponitur pars integralis ejus, non quidem subjectiva, vel sicut virtus adjuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quædam ejus conditio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd temperantia ponitur pars subjectiva honesti, prout sumitur in sua communitate : sic autem non ponitur temperantiæ pars.

Ad *secundum* dicendum, quòd vinum in ebriis facit præcordia honesta secundùm eorum reputationem, quia videtur eis quòd sint magni et honorandi (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd justitiæ et fortitudini debetur major honor quàm temperantiæ propter majoris boni excellentiam; sed temperantiæ debetur major honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet (in corp. art.). Et sic honestas magis attribuitur temperantiæ secundùm regulam Apostoli (I. Corinth. XII, 23), quòd *inhonesta nostra majorem habent honestatem* (3), scilicet removentem quod inhonestum est.

(1) Vel sic plenius : *Fortiter vitâ excedendo senectute quidem dignus apparebo; adolescentibus autem exemplum forte relinquam, si prompto animo ac fortiter pro gravissimis*, etc.

(2) Nec tamen liber ille tertius Esdræ canonicam auctoritatem habet, sed inter apocryphos ad Bibliorum emendatorum calcem recensetur.

(3) Etsi enim his verbis : *inhonesta corporis* vel verenda quæ vestimentis comptioribus tegi solent ab Apostolo intelliguntur, ut ex contextu patet; analogicè tamen *ad inhonesta mentis* vel ad vitia turpiora duci consequentia potest quorum temperatio sit honestior, ut hic intelligit S. Thomas.

QUÆSTIO CXLVI.

De ABSTINENTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus subjectivis temperantiæ : et primò, de his quæ sunt circa delectationes ciborum ; secundò, de his quæ sunt circa delectationes venereorum. Circa primum considerandum est de abstinentia, quæ est circa cibos et potus ; et de sobrietate, quæ est specialiter circa potum. — Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria : primò, de ipsa abstinentia ; secundò, de actu ejus, qui est jejunium ; tertiò, de opposito vitio, quod est gula. — Circa abstinentiam autem quæruntur duo : 1° Utrùm abstinentia sit virtus. — 2° Utrùm sit virtus specialis.

ARTICULUS I. — UTRUM ABSTINENTIA SIT VIRTUS (1).

De his etiam supra, quæst. CXLII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd abstinentia non sit virtus. Dicit enim Apostolus (I. Corinth. IV, 20) : *Non est regnum Dei in sermone, sed in virtute.* In abstinentia autem non consistit regnum Dei : dicit enim Apostolus (Rom. XIV, 17) : *Non est regnum Dei esca et potus;* ubi dicit Glossa (Augustini Quæst. evang. lib. II, quæst. 11, ante med.), « nec in abstinendo, nec in manducando esse justitiam. » Ergo abstinentia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit (Confess. lib. X, cap. 31, à princ.), ad Deum loquens : « Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam. » Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinæ. Ergo pari ratione moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

3. Præterea, omnis virtus in medio consistit, ut habetur (Ethic. lib. II, cap. 6 et 7). Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cùm ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam : dicit enim Gregorius (Pastor. part. 3, cap. 20, parum ante med.), quòd « abstinentium mentes plerumque impatientia excutit à sinu tranquillitatis; » ibidem etiam dicit quòd « cogitationes abstinentium nonnunquam superbiæ culpa transfigit; » et ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus.

Sed *contra* est quod dicitur (II. Pet. I, 5) : ***Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam,*** ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

CONCLUSIO. — Ea abstinentia, quæ ratione est gubernata, virtutis nomen dignitatemque obtinet.

Respondeo dicendum quòd abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiæ accipi potest : uno modo secundùm quòd absolutè ciborum subtractionem designat, et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem, neque actum virtutis, sed quoddam indifferens; alio modo potest accipi, secundùm quòd est ratione regulata, et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in præmissa auctoritate Petri, ubi dicitur *in scientia esse abstinentiam ministrandam,* ut scilicet homo à cibis abstineat, prout oportet pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate.

(1) Abstinentia describi potest : cibi aut potûs subtractio facta secundùm dictamen rectæ rationis, ad spiritualem animi utilitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd usus ciborum et eorum abstinentia, secundùm se considerata, non pertinent ad regnum Dei : dicit enim Apostolus (I. Corinth. VIII, 8) : *Esca nos non commendat Deo : neque enim si non manducaverimus deficiemus, neque si manducaverimus, abundabimus*, scilicet spiritualiter. Utrumque autem eorum, secundùm quòd fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad *secundum* dicendum, quòd moderatio ciborum secundùm quantitatem et qualitatem pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis; sed secundùm interiores affectiones in comparatione ad bonum rationis pertinet ad abstinentiam. Unde Augustinus dicit (Quæst. evang. lib. II, quæst. 11, ante med.) : « Non interest omnino, scilicet ad virtutem, quid alimentorum, vel quantùm quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate; sed quantâ facilitate (1), et serenitate animi his careat, cùm oportet, vel necesse est carere. »

Ad *tertium* dicendum, quòd ad temperantiam pertinet refrænare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis; ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes ejus denominantur. Unde et abstinentia, quia est pars temperantiæ, denominatur à defectu; et tamen consistit in medio (2), inquantum est secundùm rationem rectam.

Ad *quartum* dicendum, quòd illa vitia proveniunt ex abstinentia, prout non est secundùm rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis, et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

ARTICULUS II. — UTRUM ABSTINENTIA SIT SPECIALIS VIRTUS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundùm seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundùm se laudabilis : dicit enim Gregorius (Pastor. part. 3, cap. 20, à med.), quòd « virtus abstinentiæ nonnisi ex aliis virtutibus commendatur. » Ergo abstinentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Augustinus (Fulgentius) dicit (De fide ad Petrum, cap. 42), quòd « abstinentia sanctorum est à cibo et potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione. » Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis à castitate distincta.

3. Præterea, sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderatâ veste, secundùm illud (I. Timoth. ult. 8) : *Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus.* In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia, quæ est moderativa alimentorum.

Sed *contra* est quòd Macrobius (in Somn. Scip. lib. I, cap. 8) ponit abstinentiam specialem partem temperantiæ.

CONCLUSIO. — Abstinentia est specialis virtus, quâ moderamur ciborum delectationes.

(1) Ita cum Mss. Nicolaius, et edit. eo posteriores. Al., *severitate.*

(2) Medium tenet inter epicureismum et manicheismum. Prior sententia sibi omnes delectationes dare unicuique suadet; posterior verò carnium usum, tanquam illicitum, prohibebat, quod his verbis à concil. Tolet. fuit profligatum : *Si quis dixerit, vel crediderit carnes, quod ad escam datæ sunt, non tantùm pro castigatione homine abstinendas, sed execrandas esse, anathema sit.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. CXXXVI, art. 1, et quæst. CXLI, art. 3), virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum : et ideo ubi invenitur specialis ratio quâ passio abstrahit à bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natæ sunt abstrahere hominem à bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conservationem, quam maximè homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXV, art. 1). Et ideo una virtus adjuvatur et commendatur ex alia, sicut justitia ex fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex aliis virtutibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd per abstinentiam corpus castigatur, non solùm contra illecebras luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ; quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tantò fortiores sunt quantò magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem virtutem, quod ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam juvat.

Ad *tertium* dicendum, quòd usus vestimentorum est introductus ab arte, usus autem ciborum à natura : et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum quàm circa moderationem vestimentorum.

QUÆSTIO CXLVII.

DE JEJUNIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de jejunio; et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm jejunium sit actus virtutis. — 2° Cujus virtutis sit actus. — 3° Utrùm cadat sub præcepto. — 4° Utrùm aliqui excusentur ab observatione hujus præcepti.— 5° De tempore jejunii. — 6° Utrùm semel comedere requiratur ad jejunium. — 7° De hora comestionis jejunantium. — 8° De cibis à quibus debent abstinere.

ARTICULUS I. — UTRUM JEJUNIUM SIT ACTUS VIRTUTIS (2).

De his etiam supra, quæst. CXLVI, art. 1, et Sent. IV, dist. 15, quæst. III, art. 1, quæst. II.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd jejunium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo est acceptus. Sed jejunium non semper est Deo acceptum, secundùm illud (Isaiæ LVIII, 3) : *Quare jejunavimus, et non aspexisti?* Ergo jejunium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullus actus virtutis recedit à medio virtutis. Sed jejunium recedit à medio virtutis : quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundùm hoc ut subveniatur necessitati naturæ, cui per jejunium aliquid subtrahitur; alioquin non jejunantes non haberent virtutem abstinentiæ. Ergo jejunium non est actus virtutis.

3. Præterea, id quod communiter omnibus convenit, et bonis, et malis, non est actus virtutis. Sed jejunium est hujusmodi : quilibet enim, antequam comedat, jejunus est. Ergo jejunium non est actus virtutis.

(1) Hujus virtutis sunt diversi gradus, ut notat hic Sylvius. Primus est abstinere ab omni cibo ad tempus, quod Christus fecit per quadraginta dies; secundus est abstinere à certo genere cibi, v. g. carnibus semper; tertius ad tempus; quartus abstinere à certo genere potûs, ut et vino semper; quintus ad tempus.

(2) Lutherani et calvinistæ concedunt quidem jejunium valere ad coercendam carnis petulantiam, ad orationem, ad signum pœnitentiæ; negant verò esse actum virtutis quo quid à Deo mereamur, ipsi satisfaciamus, aut aliquid impetremus.

Sed *contra* est quòd connumeratur aliis virtutum actibus (II. Corinth. vi, 5), ubi Apostolus dicit : *In jejuniis, in scientia, in castitate*, etc

CONCLUSIO. — Cùm ad carnis macerationem, et mentis in Deum elevationem, ac culparum expiationem jejunium assumitur, actus virtutis proculdubio tunc est.

Respondeo dicendum quòd ex hoc aliquis actus est virtuosus quòd per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit jejunio : assumitur enim jejunium principaliter ad tria. Primò quidem ad concupiscentias carnis reprimendas; unde Apostolus dicit in auctoritate inducta : *In jejuniis, in castitate*, quia per jejunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit (Cont. Jovin. lib. ii, cap. 6, in fin.), « sine Cerere et Baccho friget Venus (1), » id est, per abstinentiam cibi et potûs tepescit luxuria. Secundò assumitur ad hoc quòd mens liberiùs elevetur ad sublimia contemplanda : unde dicitur (Dan. x) quòd post jejunium trium hebdomadarum revelationem accepit à Deo. Tertiò ad satisfaciendum pro peccatis; unde dicitur (Joel, ii, 12) : *Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio, in fletu et planctu.* — Et hoc est quod Augustinus dicit in quodam sermone De oratione et jejunio (230 De temp.) : « Jejunium purgat animam, mentem sublevat, propriam carnem spiritui subjicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit (2). » Unde patet quòd jejunium est actus virtutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd contingit quòd aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adjunctis redditur vitiosus : unde ibidem dicitur : *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra ;* et paulò post subditur : *Ad lites et contentiones jejunatis, et percutitis pugno impiè.* Quod exponens Gregorius (Pastor. part. 3, cap. 20, à med.), dicit : « Voluntas ad lætitiam pertinet, pugnus ad iram. Incassùm ergo per abstinentiam corpus atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitiis dissipatur. » Et Augustinus in prædicto serm. dicit quòd « jejunium verbositatem non amat, divitias superfluitatem judicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, præstat homini seipsum intelligere quòd est infirmum et fragile. »

Ad *secundum* dicendum, quòd medium virtutis non accipitur secundùm quantitatem, sed secundùm rationem rectam, ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 6). Ratio autem judicat quòd propter aliquam specialem causam aliquis homo minùs sumat de cibo quàm sibi competeret secundùm statum communem ; sicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditiùs agenda. Et multò magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda et bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantùm de cibo subtrahit, ut natura conservari non possit : quia, ut Hieronymus dicit (hab. cap. *Non immediocriter*, De consecrationibus, dist. 5), « non differt utrum magno vel parvo tempore te interimas, quia de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimiâ egestate, vel manducandi, vel somni penuriâ immoderatè corpus affligit. » Similiter etiam ratio recta non tantùm de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda : unde dicit Hieronymus (loc. cit.), quòd « rationalis homo dignitatem amittit, qui vel jejunium charitati, vel vigilias sensùs integritati præfert. »

(1) Quod Hieronymus refert ex Terentio in Eunucho ; præmittit enim : *Unde comicus inquit.*

(2) Hæc quoque in præfatione quadragesimæ proclamat Ecclesia dicens : *Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et præmia*, etc.

Ad *tertium* dicendum, quòd jejunium naturæ, quo quis dicitur jejunus, antequam comedat, consistit in pura negatione, unde non potest poni actus virtutis; sed solùm illud jejunium quo quis ex rationabili proposito à cibis aliqualiter abstinet. Unde primum dicitur jejunium jejunii (1); secundum verò jejunium jejunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

ARTICULUS II. — UTRUM JEJUNIUM SIT ACTUS ABSTINENTIÆ.

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. III, art. 1, quæst. III per tot. et quæst. V ad 2, et quodl. III, art. 12 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd jejunium non sit actus abstinentiæ. Quia super illud (Matth. XVII) : *Hoc genus dæmoniorum*, etc., dicit Glossa (ord. Bedæ, Comment. lib. III, cap. 8, in fin.) : « Jejunium non solùm est ab escis, sed à cunctis illecebris abstinere. » Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo jejunium non est actus specialiter abstinentiæ.

2. Præterea, Gregorius dicit (homil. Quadrag. 16 in Evang., à med.), quòd « jejunium quadragesimale est decima totius anni. » Sed dare decimas est actus religionis, ut supra habitum est (quæst. LXXXVII, art. 1). Ergo jejunium est actus religionis et non abstinentiæ.

3. Præterea, abstinentia est pars temperantiæ, ut dictum est (quæst. præc. et quæst. CXLIII). Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere : quod maximè videtur esse in jejunio. Ergo jejunium non est actus abstinentiæ.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etymol. lib. VI, cap. 18 ad fin.), quòd « jejunium est parcimonia victûs abstinentiaque ciborum. »

CONCLUSIO. — Jejunium est actus virtutis abstinentiæ.

Respondeo dicendum quòd eadem est materia habitûs et actûs. Unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet quæ medium in illa materia constituit. Jejunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quòd jejunium est abstinentiæ actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd jejunium propriè dictum consistit in abstinendo à cibis; sed metaphoricè dictum (2) consistit in abstinendo à quibuslibet nocivis, quæ maximè sunt peccata. Vel potest dici quòd etiam jejunium propriè dictum est abstinentia ab omnibus illecebris, quia per quælibet vitia adjuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est (art. præc. ad 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundùm quòd ad ejus finem ordinatur, ut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 2 ad 2, et 1 2, quæst. XVIII, art. 7). Et secundùm hoc nihil prohibet jejunium pertinere ad religionem vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd ad fortitudinem secundùm quòd est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solùm illas quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactûs, pertinet ad temperantiam et ad partes ejus; et tales sunt molestiæ jejunii.

(1) Hoc genus jejúnii requiritur ad sumptionem corporis J. C. ac proinde dicitur quoque jejunium *eucharisticum*.

(2) Hoc jejunium metaphoricum et spirituale, ut aiunt theologi, idem valet quod à quibuslibet vitiis abstinentia; ad quam hortatur apostolus Petrus (1. Ep. cap. II) dicens : *Obsecro vos tanquam advenas et peregrinos, abstinere vos à carnalibus desideriis quæ militant adversùs animam.*

(3) Nihilominus propriè pertinet ad abstinentiam.

ARTICULUS III. — UTRUM JEJUNIUM SIT IN PRÆCEPTO (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. III, art. 1, quæst. IV, et quæst. V ad 2, et art. 2, quæst. I.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd jejunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio. Sed jejunium est opus supererogationis : alioquin ubique et semper æqualiter esset observandum. Ergo jejunium non cadit sub præcepto.

2. Præterea, quicumque transgreditur præceptum, peccat mortaliter. Si ergo jejunium esset in præcepto, omnes non jejunantes mortaliter peccarent : per quod videretur magnus laqueus hominibus esse injectus.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De vera religione, cap. 17, parum ante med.), quòd « ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, à quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem christiani populi, hoc est sub uno Deo liberæ multitudinis continerent. » Sed non minùs videtur libertas populi christiani impediri per multitudinem observantiarum quàm per multitudinem sacramentorum : dicit enim Augustinus in lib. ad inquisitiones Januarii (epist. 55, al. 119, cap. 19, circa fin.), quòd « quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus. » Ergo videtur quòd non debuit per Ecclesiam jejunium sub præcepto institui.

Sed *contra* est quod Hieronymus ad Lucinium (epist. XXVIII, circa fin.) dicit de jejuniis loquens : « Unaquæque provincia abundet in suo sensu, et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur. » Ergo jejunium est in præcepto.

CONCLUSIO. — Cùm jejunium ad culparum deletionem et cohibitionem, et ad mentis in spiritualia elevationem valeat, conveniens fuit, ut quibusdam humanis legibus ac divinis, præcepta de jejunio, et illius observatione darentur.

Respondeo dicendum quòd, sicut ad sæculares principes pertinet præcepta legalia juris naturalis determinativa tradere de his quæ pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus ; ita etiam ad prælatos ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere, quæ ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis. — Dictum est autem (art. 1 huj. quæst.), quòd jejunium utile est ad deletionem et cohibitionem culpæ, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantùm jejuniis uti quantùm sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo jejunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ : sed determinatio temporis et modi jejunandi secundùm convenientiam et utilitatem populi christiani, cadit sub præcepto juris positivi, quod est à prælatis Ecclesiæ institutum : et hoc est jejunium Ecclesiæ : aliud verò est jejunium naturæ (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd jejunium secundùm se consideratum non nominat aliquid eligibile, sed pœnale quoddam. Redditur autem eligibile secundùm quòd est utile ad finem aliquem. Et ideo absolutè consi-

(1) Eustachiani et ariani IV sæculo negârunt jejunium esse in præcepto. Quem errorem cùm suum fecerint lutherani et calvinistæ, eamdem etiam cum istis hæreticis damnationem à concil. Cangr. anno 324 latam subire coguntur. Hoc autem concilium anathemati subjicit illum : *Qui absque necessitate corporeâ, tradita in communi jejunia et ab Ecclesia custodita superbiendo dissolvit.*

(2) Ecclesiastici jejunii violatio est ex genere suo peccatum mortale, etiamsi non fiat ex consuetudine vel contemptu. Hinc jure damnata est ab Alexandro VII hæc propositio (num. 23) : *Frangens jejunium Ecclesiæ, ad quod tenetur, non peccat mortaliter, nisi ex contemptu vel inobedientia hoc faciat, putà quia non vult se subjicere præcepto.*

deratum non est de necessitate præcepti; sed est de necessitate præcepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum, ut plurimùm, indiget tali remedio, tum quia *in multis omnes offendimus*, ut dicitur (Jacobi III, 2), tum etiam quia *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur (Galat. V, 17), conveniens fuit ut Ecclesia aliqua jejunia statueret ab omnibus communiter observanda, non quasi præcepto subjiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

Ad *secundum* dicendum, quòd præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundùm quòd requiritur ad finem quem legislator intendit : cujus auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat, vel hoc modo transgrediatur ut impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor; si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, præcipuè in casu in quo etiamsi legislator adesset, non decerneret esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quòd non omnes qui non servant jejunia Ecclesiæ, peccant mortaliter (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de his quæ neque sacrarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiæ roborata sunt. Jejunia verò quæ sunt in præcepto, sunt in conciliis episcoporum statuta et consuetudine universalis Ecclesiæ roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis; sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quæ repugnat libertati spirituali, de qua dicitur (Gal. V, 13) : *Vos enim, fratres, in libertatem vocati estis, tantùm ne libertatem detis in occasionem carnis.*

ARTICULUS IV. — UTRUM OMNES AD JEJUNIA ECCLESIÆ TENEANTUR.

De his etiam infra, art. 7 ad 3, et Sent. IV, dist. 15, quæst. III, art. 2, quæst. I, II, III et IV.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta, secundùm illud (Luc. X, 16) : *Qui vos audit, me audit.* Sed ad præcepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo et similiter omnes tenentur ad servanda jejunia quæ sunt ab Ecclesia instituta.

2. Præterea, maximè videntur excusari pueri à jejunio propter ætatem. Sed pueri non excusantur : dicitur enim (Joel, II, 15) : *Sanctificate jejunium;* et postea : *Congregate parvulos et sugentes ubera.* Ergo multò magis omnes alii ad jejunia tenentur.

3. Præterea, spiritualia sunt temporalibus præferenda, et necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale : peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cùm ergo jejunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, et necessitatem habeat ex statuto Ecclesiæ, videtur quòd non sint jejunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

4. Præterea, magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quàm ex necessitate, ut patet per Apostolum (II. Corinth. IX). Sed pauperes solent ex necessitate jejunare propter defectum alimentorum. Ergo multò magis debent ex propria voluntate jejunare.

5. Sed *contra* videtur quòd nullus justus teneatur jejunare. Præcepta

(1) Advertit Cajetanus quòd is qui absque fraude violat jejunium, putans bonâ fide se habere causam sufficientem, quæ tamen non sit, non peccat saltem mortaliter; quia, inquit, non censetur transgressor præcepti, cùm per se et ex intentione contra illud non agat. Ita quoque Navarrus, Antonius, Sylvius.

enim Ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi. Sed Dominus dixit (Lucæ v, 34), quòd *non possunt filii sponsi jejunare, quamdiu cum ipsis est sponsus;* est autem cum omnibus justis specialiter (1) eos inhabitans : unde Dominus dicit (Matth. ult. 20) : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.* Ergo justi ex statuto Ecclesiæ non obligantur ad jejunandum.

CONCLUSIO. — **Ad jejuniorum Ecclesiæ observationem communiter omnes ligantur, nisi rationabile eis impedimentum affuerit.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, qu. xc, art. 2, et qu. xcviii, art. 2 et 6), statuta communia proponuntur, secundùm quòd multitudini conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id quod communiter habetur, et in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa (2) in aliquo inveniatur, quod observantiæ statuti repugnet, non intendit talem legislator ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est discretio adhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licitè potest homo statuti observantiam præterire, præsertim consuetudine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si verò causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc observandum est in (3) jejuniis ab Ecclesia institutis, ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præcepta Dei sunt præcepta juris naturalis, quæ secundùm se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiæ sunt de his quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solùm ex institutione Ecclesiæ. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta (4), propter quæ aliqui ad observanda jejunia hujusmodi non tenentur.

Ad *secundum* dicendum, quòd in pueris maximè est evidens (5) causa non jejunandi : tum propter debilitatem naturæ, ex qua provenit quòd indigent frequenti cibo, et non multo simul assumpto ; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quamdiu sunt in statu augmenti, quod est, ut in pluribus, usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica jejunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad jejunandum exerceant, plus vel minùs secundùm modum suæ ætatis. Quandoque tamen, magnâ tribulatione imminente, in signum pœnitentiæ arctioris, etiam pueris jejunia indicuntur ; sicut etiam de jumentis legitur (Jonæ iii, 7) : *Homines et jumenta non gustent quidquam, nec aquam bibant.*

Ad *tertium* dicendum, quòd circa peregrinos et operarios (6) distinguendum videtur. Quia si peregrinatio et operis labor commodè differri possit aut diminui absque detrimento corporalis salutis et exterioris statûs, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc Ecclesiæ jejunia prætermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi, et magnas diætas faciendi, vel etiam multùm laborandi, vel propter conservationem vitæ corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, et simul cum hoc non possint Ecclesiæ jejunia observari, non obligatur homo ad jejunandum : quia non videtur fuisse

(1) Nicol., *spiritualiter.*

(2) Ita Mss. et edit. passim. Al., *ex spirituali causa.*

(3) Ita idem Mss. et editi. Al. deest *in.*

(4) Omnes causæ quæ à jejunio excusant revocari possint ad tres quæ sunt : impotentia, necessitas et majus aliquod bonum quod simul cum jejunio exerceri non potest.

(5) Adest etiam in senioribus ; S. Alphonsus excusat eos qui sexagesimum annum compleverunt.

(6) Hic duntaxat quæstio est de peregrinis et operariis qui maximos labores, magnamque defatigationem passi sunt.

intentio Ecclesiæ statuentis jejunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem, nisi fortè ubi est ita consuetum; quia ex hoc ipso quòd prælati dissimulant, videntur annuere.

Ad *quartum* dicendum, quòd pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem à jejuniis Ecclesiæ, à quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

Ad *quintum* dicendum, quòd illud verbum Domini tripliciter potest exponi : uno modo secundùm Chrysostomum (hom. 31 in Matth. à med.) qui dicit quòd « discipuli, qui filii sponsi dicuntur, adhuc imbecilliùs dispositi erant : unde vestimento veteri comparantur. Et ideo in præsentia corporali Christi erant magis fovendi in quadam dulcedine quàm in austeritate jejunii exercendi. » Et secundùm hoc magis convenit ut cum imperfectis et novitiis in jejuniis dispensetur quàm cum antiquioribus et perfectis, ut patet in Glossa ord. (super illud Psal. cxxx) : *Sicut ablactatus est super matre sua*. Alio modo potest dici secundùm Hieronymum (habetur ex Beda, libro II Comm. in Luc. cap. 5, à med.), quòd Dominus ibi loquitur de jejunio veterum observantiarum. Unde per hoc significat Dominus quòd apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiæ novitate perfundi. Tertio modo secundùm Augustinum (De consens. Evangelist. lib. II, cap. 27, prope fin.), qui distinguit duplex jejunium. Quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis : et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur *filii sponsi*; unde ubi Lucas dicit : *Non possunt filii sponsi jejunare*, dicit (Matth. IX, 15) : *Non possunt filii sponsi lugere*. Aliud autem est quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ : et tale jejunium convenit perfectis.

ARTICULUS V. — UTRUM CONVENIENTER DETERMINENTUR TEMPORA JEJUNII ECCLESIÆ (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. III, art. 3, quæst. I.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter determinentur tempora jejunii Ecclesiæ. Christus enim legitur (Matth. IV), statim post baptismum jejunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundùm illud (I. Cor. IV, 16) : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi*. Ergo et nos debemus jejunium peragere statim post Epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur.

2. Præterea, cæremonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed jejunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis : dicitur enim (Zachar. VIII, 19) : *Jejunium quarti, et jejunium quinti, et jejunium septimi, et jejunium decimi erit domui Judæ in gaudium, et lætitiam, et in solemnitates præclaras*. Ergo jejunia specialium mensium, quæ dicuntur quatuor temporum, in Ecclesia inconvenienter observantur.

3. Præterea, secundùm Augustinum (De consensu Evangelist. lib. II, cap. 27, ad fin.), « sicut est jejunium afflictionis, ita est jejunium exultationis. » Sed maximè exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione. Ergo in tempore (2) Quinquagesimæ, quod Ecclesia solemnizat propter Do-

(1) Hic agitur tantùm de jejuniis Quadragesimæ, Vigiliarum et Quatuor Temporum quæ sola ad Ecclesiam universalem spectant.

(2) In margine cod. Alcan. legitur *paschali*, et mox pro *quod* in textu habetur *in quo*. Hæc quinquagesima ex Paschate ad Pentecosten se extendit.

minicam resurrectionem, et in diebus Dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua jejunia indici.

Sed *contra* est communis Ecclesiæ consuetudo.

CONCLUSIO. — **Conveniens fuit, ut homines certis temporibus ac diebus, ad jejuniorum observationem præceptis ac laudabili Ecclesiæ consuetudine cogerentur, et tempore quadragesimæ, quatuor anni temporibus, et certis sanctorum vigiliis.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 et 3 huj. qu.), jejunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpæ et ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt jejunia indicenda, in quibus oportebat homines à peccato purgari et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem; quæ quidem præcipuè imminent ante paschalem solemnitatem, in qua et culpæ per baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschæ celebratur, quando recolitur Dominica sepultura, quia *per baptismum consepelimur Christo in mortem*, ut dicitur (Rom. VI). In festo etiam Paschæ oportet maximè mentem hominis per devotionem elevari ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit : et ideo immediatè ante solemnitatem paschalem Ecclesia statuit esse jejunandum; et eàdem ratione in vigiliis præcipuarum festivitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura devotè celebranda. Similiter etiam consuetudo ecclesiastica habet ut in singulis quartis anni, sacri ordines conferantur (1) : ad quorum susceptionem oportet per jejunium præparari et eos qui ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum pro cujus utilitate ordinantur. Unde et legitur (Lucæ VI) quòd Dominus ante discipulorum electionem *exivit in montem orare;* quod exponens Ambrosius (sup. illud, *Et erat pernoctans*) dicit : « Quid te facere convenit, cùm vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus missurus apostolos priùs oravit? » — Ratio autem numeri, quantùm ad quadragesimale jejunium, est triplex secundùm Gregorium (hom. XVI in Evang. à med.). Primò quidem, « quia virtus Decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur : denarius etenim quater ductus in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cujus voluptates præceptis Dominicis contrahimus, quæ per Decalogum sunt accepta. Unde dignum est ut eamdem carnem quaterdecies affligamus. Vel quia, sicut in lege offerri jubebantur decimæ rerum, ita offerre contendimus Deo decimas dierum : dum enim per trecentos et sexaginta et quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies (2) affligimur (qui sunt jejunabiles in sex septimanis Quadragesimæ), quasi anni nostri decimas Deo damus. » — Secundùm Augustinum autem (De doct. christ. lib. II, cap. 16 à med.) additur quarta ratio. Nam Creator est Trinitas, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus : creaturæ verò invisibili debetur ternarius numerus (3); diligere enim jubemur Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente : creaturæ verò visibili debetur quaternarius propter calidum et frigidum, humidum et siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res; qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori (4), per quod administratio geritur, quadragesimum numerum

(1) Ita post Garciam edit. omnes quas vidimus. Codices plures, et edit. vetustæ : *Sacri ordines conferantur : in cujus signum Dominus quatuor millia hominum de septem panibus satiavit, per quos significatur annus* (edit. Rom., *significantur anni*) *Novi Testamenti, ut Hieronymus dicit ibidem.* Hæc adjectitia primus putavit Garcia, quem theologi et Nicolai secuti sunt.

(2) Quibus tamen postea additi sunt quatuor præcedentis hebdomadæ pro majori conformitate ad jejunium Christi.

(3) Propter tres potentias aut facultates quibus gaudet anima.

(4) Propter quatuor elementa quibus constituitur.

conficit. — Singula verò jejunia quatuor temporum tribus diebus continentur propter numerum mensium, qui competit cuilibet tempori : vel propter numerum sacrorum ordinum (1), qui in his temporibus conferuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret. Et ideo ipsi non competebat ut ante baptismum suum jejunaret, sed post baptismum, ut nos invitaret ad jejunandum ante nostrum baptismum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Ecclesia non servat jejunia quatuor temporum nec omnino eisdem temporibus quibus Judæi, nec etiam propter causas easdem. Illi enim jejunabant in Julio, qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses descendens de monte Sinai tabulas legis confregit (Exod. XXXII), et juxta Jeremiam muri primùm rupti sunt civitatis (Jerem. XXXIX) : in quinto autem mense, qui apud nos vocatur Augustus, quia cùm propter exploratores seditio esset orta in populo, jussi sunt in montem non ascendere (Num. XIV), et in hoc mense à Nabuchodonosor (Jerem. LII), et post à Tito templum Hierosolymis est incensum. In septimo verò, qui appellatur October, Godolias occisus est, et reliquiæ populi dissipatæ (Jer. XLI). In decimo verò mense, qui apud nos Januarius dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate positus audivit templum esse subversum (Ezech. IV).

Ad *tertium* dicendum, quòd jejunium exultationis ex instinctu Spiritûs sancti procedit, qui est spiritus libertatis; et ideo hoc jejunium sub præcepto cadere non debet. Jejunia ergo quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis jejunia afflictionis, quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quod non est jejunium ab Ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus Dominicis : in quibus si quis jejunaret contra consuetudinem populi christiani, quæ, ut Augustinus dicit (epist. 36, al. 86, parum à princ.), est pro lege habenda, vel etiam ex aliquo errore (sicut Manichæi jejunant, quasi necessarium tale jejunium arbitrantes (2), non esset à peccato immunis. Quamvis ipsum jejunium secundùm se consideratum, omni tempore sit laudabile, secundùm quod Hieronymus dicit ad Lucinium (epist. 28, fin., et habetur cap. *Utinam*, dist. 76) : « Utinam omni tempore jejunare possemus! »

ARTICULUS VI. — UTRUM REQUIRATUR AD JEJUNIUM QUOD HOMO TANTUM SEMEL COMEDAT (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 8, quæst. I, art. 4, quæst. II ad 2, et dist. 15, quæst. III, art. 4, quæst. I et II.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non requiratur ad jejunium quod homo tantùm semel comedat. Jejunium enim, ut dictum est (art. 2 huj. qu.), est actus virtutis abstinentiæ, quæ quidem non minùs observat debitam quantitatem cibi quàm comestionis numerum. Non autem taxatur jejunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

2. Præterea, sicut homo nutritur cibo, ita et potu : unde et potus jejunium solvit, propter quod non possumus post potum Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum jejunantibus quin pluries comedant.

(1) Tres gradus in hierarchia ecclesiastica distinguuntur : ministri, presbyteri et episcopi.

(2) Ita censebant manichæi quia Christi resurrectionem veram esse negabant.

(3) Docet S. Doctor ad jejunium requiri quòd semel tantùm in die comedatur.

3. Præterea, electuaria quidam cibi sunt : quæ tamen à multis in diebus jejunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis non est de ratione jejunii.

Sed in *contrarium* est communis consuetudo populi christiani.

CONCLUSIO. — **Rationabiliter Ecclesiæ moderatione statutum est, ut tantùm semel in die à jejunantibus comedatur.**

Respondeo dicendum quòd jejunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrenandam, ita tamen quòd natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest naturæ satisfacere, et tamen concupiscentiæ aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiæ moderatione statutum est ut semel in die à jejunantibus comedatur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quòd unus majori, alter minori cibo indiget; sed, ut plurimùm, omnes possunt naturæ satisfacere per unicam comestionem.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est jejunium. Unum quidem naturæ, quod requiritur ad Eucharistiæ sumptionem : et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquæ, post quem etiam non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud jejunium Ecclesiæ, quod dicitur jejunium jejunantis : et istud non solvitur nisi per ea quæ Ecclesia interdicere intendit instituendo jejunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potûs, qui magis sumitur ad alterationem corporis et digestionem ciborum assumptorum quàm ad nutritionem, licèt aliquo modo nutriat : et ideo licèt pluries jejunantibus bibere (2). Si autem quis immoderatè potu utatur, potest peccare, et meritum jejunii perdere ; sicut etiam si immoderatè cibum in una comestione assumat.

Ad *tertium* dicendum, quòd electuaria (3), etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt jejunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio; nisi fortè aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi (4).

ARTICULUS VII. — UTRUM HORA NONA CONVENIENTER TAXETUR AD COMEDENDUM HIS QUI JEJUNANT (5).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. III, art. 3, quæst. III.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hora nona non convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant. Status enim novi Testamenti est perfectior quàm status veteris Testamenti. Sed in veteri Testamento jejunabant usque ad vesperam : dicitur enim (Levit. XXIII, 32) : *Sabbatum est : affligetis animas vestras;* et postea sequitur : *A vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra.* Ergo multò magis in novo Testamento jejunium debet indici usque ad vesperam.

2. Præterea, jejunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed

(1) Diu ignota fuit in Ecclesia cœnacula vespertina quæ dicitur *collatio*. Videtur quòd tempore D. Thomæ ad an. 1274, nondum erat in usu : ubicumque enim S. Doctor agit de jejunio, illud in una refectione ponit, nullâ collationis mentione factâ.

(2) Benedictus XIV ita sentit : *Theologi salvum et integrum jejunium, licèt quâlibet per diem horâ vinum aut aqua bibatur, unanimiter declaraverunt* (Inst. XV, n° 7).

(3) Electuaria sunt medicamenta saccharo vel melle condita; quæ vocantur gallicè *confitures*.

(4) Frangunt quoque jejunium qui pluries in die cibum comedunt. Hinc ab Alexandro VII hæc propositio damnata fuit : *In die jejunii, qui sæpius modicum quid comedit, etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit jejunium.*

(5) Hora nona eadem est ac tertia promeridiana.

non omnes possunt determinatè cognoscere horam nonam. Ergo videtur quòd taxatio horæ nonæ non debeat cadere sub statuto jejunii.

3. Præterea, jejunium est actus virtutis abstinentiæ, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.). Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes, quia quod est multùm uni, est parum alteri, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6). Ergo non debet jejunantibus taxari hora nona.

Sed *contra* est quòd concilium Chalcedonense dicit (hab. in quodam concil. capitulari incerti auctoris, loci et temp., can. 39, to. 9, concil. Vid. cap. *Solent*, De consecrat. dist. 1) : « In Quadragesima nullatenùs credendi sunt jejunare qui ante manducaverint quàm vespertinum celebretur officium ; » quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est jejunandum.

CONCLUSIO. — Ut jejunantes circa horam nonam cibum sumant, convenienter est constitutum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1, 3 et 5 huj. quæst.), jejunium ordinatur ad deletionem et cohibitionem culpæ. Unde oportet quòd aliquid addat supra communem consuetudinem, ita tamen quòd per hoc non multùm natura gravetur. Est autem debita et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam (1) : tum quia jam videtur esse completa digestio, nocturno tempore naturali calore interiùs revocato propter frigus noctis circumstans, et diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum ; tum etiam quia tunc præcipuè natura corporis humani indiget juvari contra exteriorem aeris calorem, ne humores interiùs adurantur. Et ideo ut jejunans aliquam afflictionem sentiat pro culpæ satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur jejunantibus circa horam nonam (2). Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quæ completa fuit horâ nonâ, quando *inclinato capite tradidit spiritum*. Jejunantes enim, dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur, secundùm illud (Gal. v, 24) : *Qui autem Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd status veteris Testamenti comparatur nocti ; status verò novi Testamenti, diei, secundùm illud (Rom. XIII, 12) : *Nox præcessit, dies autem appropinquavit.* Et ideo in veteri Testamento jejunabant usque ad noctem (3), non autem in novo Testamento.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad jejunium requiritur hora determinata, non secundùm subtilem examinationem, sed secundùm grossam æstimationem : sufficit enim quòd sit circa horam nonam (4) : et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd modicum augmentum, vel etiam modicus defectus non multùm potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere

(1) Id est, ad meridiem.

(2) Nunc ex Ecclesiæ indulgentia pro majori facilitate jejunantium vel ad eorum hoc tempore sublevandam necessitatem loco nonæ sive tertiæ meridianæ substituta est sexta seu meridies ipsa, quæ suo similiter modo cum passione Christi conformitatem et convenientiam habet, quia hâc eâdem horâ crucifixus est Christus, ut et Marc. XV et Joan. XIX patet.

(3) Prioribus Ecclesiæ sæculis extra Quadragesimam hora solvendi jejunii erat nona ; intra quadragesimam protendebatur usque ad vesperam.

(4) Omnibus, ait S. Alphonsus, licitum est anticipare infra horam, etiam sine causa (De præceptis Eccles. n° 1026).

consueverunt, usque ad horam nonam, quæ jejunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multùm potest alicui nocere, cujuscumque conditionis existat : vel si fortè propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid hujusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in jejunio dispensandum, vel ut aliquantulum prævenirent horam.

ARTICULUS VIII. — UTRUM CONVENIENTER JEJUNANTIBUS INDICATUR ABSTINENTIA A CARNIBUS, ET OVIS, ET LACTICINIIS (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. III, art. 4, quæst. II.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter jejunantibus indicatur abstinentia à carnibus, ovis et lacticiniis. Dictum est enim supra (art. 6 huj. quæst.), quòd jejunium est institutum ad concupiscentias carnis refrenandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini quàm esus carnium, secundùm illud (Proverb., xx, 1) : *Luxuriosa res est vinum;* et (Ephes. v, 18) : *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Cùm ergo non interdicatur jejunantibus potus vini, videtur quòd non debeat interdici esus carnium.

2. Præterea, aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur, sicut quædam animalium carnes. Sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est (1 2, quæst. XXX, art. 1). Ergo in jejunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrenandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carnium.

3. Præterea, in quibusdam jejuniorum diebus aliqui ovis et caseo utuntur. Ergo pari ratione in jejunio quadragesimali talibus homo uti potest.

Sed *contra* est communis fidelium consuetudo.

CONCLUSIO. — Cùm jejunium, ad reprimendas carnis concupiscentias sit ab Ecclesia institutum, sunt convenienter jejunantibus carnes, lacticinia et ova prohibita.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 6 huj. quæst.), jejunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis, quæ quidem sunt delectabilium secundùm tactum quæ consistunt in cibis et venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia jejunantibus interdixit qui et in comedendo maximè habent delectationem, et iterùm maximè hominem ad venerea provocant. Hujusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium (2) et respirantium, et quæ ab eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, et ova ex avibus (3). Quia enim hujusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum; et sic ex eorum comestione plus superfluit, ut vertatur in materiam seminis, cujus multiplicatio est maximum incitamentum luxuriæ. Et ideo ab his cibis præcipuè jejunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad actum generationis tria concurrunt; scilicet calor, spiritus et humor. Ad calorem quidem maximè cooperatur vinum et alia calefacientia corpus; ad spiritus autem videntur cooperari inflativa; sed ad humorem maximè cooperatur usus carnium, ex quibus multùm de alimento generatur. Alteratio autem caloris et multiplicatio

(1) Circa hanc jejunii conditionem, duæ hæreses contrariæ versantur : prima est illorum qui quosdam cibos naturâ suâ immundos ac ideo illicitos reputabant, quales fuerunt ebionitæ, encratitæ, eusthatiani et manichæi; altera verò huic contraria est eorum qui contendunt nullos omninò cibos sive in perpetuum, sive ad tempus, sive omnibus, sive quibusdam posse aut debere interdici; tales sunt nunc lutherani et calvinistæ.

(2) Ita cum cod. aliisque theologi et Nicolai. Alcan., *nascentium*.

(3) Hanc propositionem damnavit Alexander VII : *Non est evidens quòd consuetudo non comedendi ova et lacticinia in Quadragesima obligat.*

spirituum citò transit; sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur jejunantibus usus carnium quàm vini vel leguminum, quæ sunt inflativa.

Ad *secundum* dicendum, quòd Ecclesia jejunium instituens intendit ad id quod communiùs accidit. Esus autem carnium est magis delectabilis communiter quàm esus piscium; quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis jejunantibus prohibuit esum carnium quàm esum piscium.

Ad *tertium* dicendum, quòd ova et lacticinia jejunantibus interdicuntur, inquantum sunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Unde principaliùs interdicuntur carnes quàm ova vel lacticinia. Similiter etiam inter alia jejunia solemnius est quadragesimale jejunium, tum quia observatur ad imitationem Christi, tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostræ mysteria devotè celebranda. Et ideo in quolibet jejunio interdicitur esus carnium; in jejunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia: circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversæ consuetudines existunt apud diversos: quas quisque observare debet secundùm morem eorum inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit (Epist. 28 ad Lucinium, sub fin.), de jejuniis loquens: « Unaquæque provincia abundet in suo sensu; et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur (1). »

QUÆSTIO CXLVIII.

DE GULA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gula; et circa hoc quæruntur sex: 1° Utrùm gula sit peccatum. — 2° Utrùm sit peccatum mortale. — 3° Utrùm sit maximum peccatorum. — 4° De speciebus ejus. — 5° Utrùm sit vitium capitale. — 6° De filiabus ejus.

(1) Nicolai in textu addit quæ sequuntur: Hinc licèt olim in jejunio non à carnibus tantùm, sed et à vino abstinere (præsertim verò in jejunio Quadragesimæ) christiani solerent; faciliùs tamen subinde circa vini abstinentiam quàm carnium generaliter dispensatum est, ut jam uti liceat vino, sed non carnibus, quarum usus licitus communiter omnibus nunquam fuit. Quod autem simul cum carnium abstinentia conjungeretur olim abstinentia vini, patet ex verbis Augustini dicentis Dominicâ 1 Quadragesimæ, serm. 1: « Qui abstinemus nos à carnibus, quibus (aliis diebus) uti licet, qui nos abstinemus à vino, quo moderatè uti licet; qui vitamus quæ aliquando licent; in primis fugiamus peccata, quæ nunquam licent; » et serm. 2: « Cessent vina vel carnes, ut qui nobis viximus toto anno, saltem per paucos dies vivamus et Domino. » Item ex verbis Hieronymi super 10 c. Danielis, ubi dicitur panem desiderabilem non comedisse nec introisse vinum aut carnem in os ejus: « Hoc exemplo docemur tempore jejunii à cibis delicatioribus abstinere (quod ego nunc puto dici panem desiderabilem), nec carnem comedere, nec vinum bibere. » Item ex verbis Basilii hom. 1 De jejun. (quo jejunium Quadragesimæ intelligit): *Carnes non edis, et à vino abstines*, etc. Item ex verbis Theophili Alexandrini epist. 3 paschali universis Ægypti episcopis directa: « Nequaquam in diebus Quadragesimæ vini poculum suspiremus, nec in procinctu belli, ubi necessarius labor et sudor est, edulio carnium delectemur. Qui autem legum præcepta custodiunt, ignorant vinum in jejuniis, esum carnium repudiant. » Ac licèt addat socios Danielis in Babylone abstinentes exemplum nobis fortitudinis reliquisse « ut omnem deinceps ætatem docerent jejuniorum tempore à carnibus et vino abstinendum; » abstinentia tamen carnium magis visa est Ecclesiæ necessaria quàm abstinentia vini ad jejunii rationem, et sic in vino, non in carnibus dispensavit. Unde abstinentia vini modò in jejunio consilii tantùm est, non præcepti, sicut et abstinentia piscium; à quibus tamen olim abstinuisse christianos in jejunio illo Chrysostomus indicat hom. 3 ad populum: et similiter aridi cibi, hoc est panis et aqua, quibus ultimâ hebdomadâ Quadragesimæ ante Paschalis dies vescebantur. Cum sola ergo abstinentia generali carnium in præcepto remansit ut à lacte, caseo et ab ovis in jejunio quadragesimæ communiter debeat abstineri, quia nimirum « par est ut qui per illos dies à carnibus animalium abstinemus, ab omnibus etiam quæ sementinam carnis trahunt originem, jejunemus, » sicut in 4 parte Decretorum, cap. 29, loquitur Ivo Carnotensis. Quamvis nunc satis communiter in aliquibus locis propter necessitatem in lactis et casei abstinentia dispensetur.

ARTICULUS I. — UTRUM GULA SIT PECCATUM (1).

De his etiam De malo, quæst. XIV, art. 1, 2 et 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd gula non sit peccatum. Dicit enim Dominus (Matth. XV, 2) : *Quod intrat in os, non coinquinat hominem.* Sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem. Cùm ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quòd gula non sit peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 67). Sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare : dicit enim Gregorius (Moral. lib. XXX, cap. 14, ante med.) : « Quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur; » et Augustinus dicit (Confess. lib. X, cap. 31, sub fin.) : « Quis est, Domine, qui aliquantulùm extra metas necessitatis cibum non sumit? » Ergo gula non est peccatum.

3. Præterea, in quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed primus motus sumendi cibum non est peccatum : alioquin fames et sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. XXX, cap. 13, aliquant. à princ.) dicit quòd « ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, nisi priùs intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appetitus, edomatur. » Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

CONCLUSIO. — Cùm gula sit inordinatus comedendi vel bibendi appetitus, manifestum est eam peccatum esse.

Respondeo dicendum quòd gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quòd recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quòd virtuti contrariatur. Unde manifestum est quòd gula est peccatum (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd id quod intrat in hominem per modum cibi, secundùm suam substantiam et naturam, non coinquinat hominem spiritualiter. Sed Judæi, contra quos Dominus loquitur, et Manichæi opinabantur quòd aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed propter propriam naturam. Inordinata autem ciborum concupiscentia spiritualiter hominem coinquinat.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), vitium gulæ non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi, non propter concupiscentiam cibi, sed æstimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solùm pertinet ad gulam

(1) Gula definiri potest : appetitus seu usus inordinatus delectationis in cibo et potu.

(2) Hucusque S. Thomas; hæc verò in textu addit Nicolai : « Unde iterùm Gregorius, ut supra, inter innumera vitia contra quæ oppositæ virtutes pugnant, gulam ponit, et mentem ipsam dicit sub gravi confusionis dedecore à spiritualis certaminis congressione repelli, quando infirma in carnis prælio gulæ gladiis confossa superatur; quia cùm se prosterni parvis respicit, confligere cum majoribus erubescit. » Et in libro De cura pastorali, part. 3, adm. 20 : « Unde, inquit, hosti callido, qui primi hominis sensum in concupiscentia pomi aperuit, sed in peccati laqueo strinxit, divinâ voce dicitur : Pectore ac ventre repes (Gen. III), ac si apertè diceretur : Cogitatione ac ingluvie super humana corda dominaberis, etc. Et Basilius in serm. De abdicatione rerum : « Cave ne te adversarius simili atque primum parentem peccato circumveniat, et quamprimum de paradiso deliciarum expellat : nam qui callidâ escæ objectione ita malitiosè illum spoliavit, nihil est quod jam vereatur ne te per hoc præsentissimum venenum inficiat. »

quòd aliquis propter concupiscentiam cibi delectabilis scienter excedat mensuram in edendo.

Ad *tertium* dicendum, quòd duplex est appetitus : unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis, in quibus non potest esse virtus et vitium, eò quòd non possunt subjici rationi : unde et vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam et expulsivam : et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. Est autem et alius appetitus sensitivus, in cujus concupiscentia vitium gulæ consistit. Unde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitivo, quæ non est sine peccato (1).

ARTICULUS II. — UTRUM GULA SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam infra, quæst. CLIV, art. 2 ad 6, et De malo, quæst. XIV, art. 2, et Rom. XIII, lect. 3, et Gal. V, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto Decalogi : quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut ex supra dictis patet (quæst. CXXXII, art. 3). Sed gula non opponitur charitati neque quantùm ad dilectionem Dei, neque quantùm ad dilectionem proximi. Ergo gula nunquam est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit (serm. De purgatorio) : « Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quàm necesse est, ad minuta peccata pertinere noverit. » Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, id est, inter venialia peccata.

4. Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. XXX, cap. 13, circa med.) : « Dominante gulæ vitio, omne quod homines fortiter gerunt, perdunt ; et dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur. » Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — **Si quis ob gulæ inordinatam cupiditatem, aliquid in lege divina præceptum deliberatâ ratione omitteret, mortalis criminis reus esset.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), vitium gulæ propriè consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter spectari potest : uno modo quantùm ad ea quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini ; alio modo quantùm ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem avertit à fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipiatur in gula secundùm aversionem à fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale (2). Quod quidem contingit quando delectationi gulæ inhæret homo tanquam fini, propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationes hujusmodi assequatur. Si verò in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantùm secundùm ea quæ sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quòd propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, est peccatum veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vitium gulæ habet quòd sit peccatum

(1) Unde meritò damnata est ab Innocent. XI hæc propositio : *Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem, non est peccatum, modò non obsit valetudini.*

(2) Ad hoc spectant hæc Domini verba (Luc. XI) : *Attendite vobis ne fortè graventur corda vestra crapulâ et ebrietate* : spectat et illud quod ad Rom. XIII inter opera tenebrarum quæ abjicienda sint, recenseantur *comessationes* et *ebrietates* ; sicut etiam recensentur inter opera carnis, *quæ qui agunt, regnum Dei non consequentur* (Gal. V).

mortale, inquantum avertit à fine ultimo : et secundùm hoc per quamdam reductionem opponitur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo præcipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directè contrariantur præceptis Decalogi, sed solùm illa quæ injustitiam continent : quia præcepta Decalogi specialiter pertinent ad justitiam et partes ejus, ut supra habitum est (qu. CXXII, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd inquantum avertit à fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis ultimus, diligendus : et secundùm hoc solùm gula est peccatum mortale.

Ad *tertium* dicendum, quòd illud verbum Augustini intelligitur de gula, inquantum importat inordinationem concupiscentiæ solùm circa ea quæ sunt ad finem.

Ad *quartum* dicendum, quòd gula dicitur virtutes auferre, non tam propter se quàm etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius in Pastorali (part. 3, cap. 20, aliquant. à princ.) : « Dum venter per ingluviem tenditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur (1). »

ARTICULUS III. — UTRUM GULA SIT MAXIMUM PECCATORUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnæ consideratur. Sed peccatum gulæ est gravissimè punitum : dicit enim Chrysostomus (hom. 13 in Matth., aliquant. à princ.) : « Adam intemperantia ventris expulit à paradiso; diluvium, quod fuit tempore Noe, ipsa fecit, et pœnam Sodomorum, » secundùm illud (Ezech. XVI, 49) : *Hæc fuit iniquitas sororis tuæ Sodomæ, saturitas panis*, etc. Ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum.

2. Præterea, causa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum : quia super illud (Psal. CXXXV) : *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum*, dicit Glossa (ord. Cassiod.) : « Luxuria, concupiscentia, superbia sunt ea quæ primò venter generat. » Ergo gula est gravissimum peccatorum.

3. Præterea, post Deum homo debet seipsum maximè diligere, ut supra habitum est (quæst. XXV, art. 4). Sed per vitium gulæ homo infert sibi ipsi nocumentum : dicitur enim (Eccli. XXXVII, 34) : *Propter crapulam multi obierunt*. Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ sunt contra Deum.

Sed *contra* est quòd vitia carnalia, inter quæ computatur gula, secundùm Gregorium (implic. Moral. lib. XXXIII, cap. 11, ante med.), sunt minoris culpæ.

CONCLUSIO. — **Quanquam gula occasionem præbeat multorum peccatorum, ipse tamen non est peccatorum maximum.**

Respondeo dicendum quòd gravitas alicujus peccati potest tripliciter considerari : primò quidem et principaliter secundùm materiam in qua peccatur; et secundùm hoc peccata quæ sunt circa res divinas, sunt maxima. Unde secundùm hoc vitium gulæ non est maximum : est enim circa ea quæ ad sustentationem corporis spectant. Secundò autem ex parte peccantis; et secundùm hoc peccatum gulæ magis alleviatur quàm aggravetur, tum propter necessitatem assumptionis ciborum, tum etiam propter difficultatem discernendi et moderandi id quod in talibus convenit. Tertio verò modo ex parte effectûs consequentis : et secundùm hoc vitium

(1) Hinc dicitur (Prov. XX) : *Luxuriosa res vinum*. (Ephes. V) : *Nolite inebriari vino in quo est luxuria*. (Hier. V) : *Saturavi eos et mœchati sunt, et in domo meretricis luxuriabantur*.

gulæ habet quamdam magnitudinem, inquantum ex ea occasionantur diversa peccata (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illæ pœnæ referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem quàm ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulæ. Diluvium autem et pœna Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriæ procedentia ex gula occasionaliter.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte peccatorum quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quòd causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa aliorum vitiorum per se, sed quasi per accidens et per occasionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre; sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directè pertinet ad gravitatem gulæ: cujus culpa tamen aggravatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER SPECIES GULÆ DISTINGUANTUR SECUNDUM HAS QUINQUE CONDITIONES : PRÆPROPERÈ, LAUTÈ, NIMIS, ARDENTER, STUDIOSÈ.

De his etiam 1 2, quæst. LXXII, art. 9 corp. et ad 3, et Sent. IV, dist. 15, quæst. III, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter species gulæ distinguantur à Gregorio, qui (Moral. lib. xxx, cap. 13, à med.) dicit : « Quinque modis nos gulæ vitium tentat : aliquando namque indigentiæ tempora prævenit; aliquando lautiores cibos quærit; aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratiùs appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso æstu immensi desiderii aliquis peccat, » et continentur in hoc versu :

Præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.

Prædicta enim diversificantur secundùm diversas circumstantias. Sed circumstantiæ, cùm sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundùm prædicta non diversificantur species gulæ.

2. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia, ita et locus. Si ergo secundùm tempus una species gulæ accipitur, videtur quòd pari ratione secundùm locum et alias circumstantias.

3. Præterea, sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliæ virtutes morales. Sed in vitiis quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus, non distinguuntur species secundùm diversas circumstantias. Ergo nec in gula.

Sed *contra* est verbum Gregorii inductum.

CONCLUSIO. — Gulæ species rectè distinguuntur secundùm has conditiones, præpropere, lautè, nimis, ardenter, studiosè.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, et ejus comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter : uno quidem modo quantùm ad ipsum cibum qui sumitur; et sic quantùm ad substantiam vel speciem

(1) Nempe libido venerea, superbæ gloriationes, jactationes, contentiones, pugnæ et alia hujusmodi.

(2) Si vomitus, ait Billuart, ex quantitate cibi assumpti proveniat, difficilè excusarem à mortali, quia tam enormis ingurgitatio rectæ rationi graviter repugnare videtur.

cibi quærit aliquis cibos *lautos*, id est, pretiosos ; quantùm ad qualitatem, quærit cibos nimis accuratè præparatos, id est, *studiosè ;* quantùm autem ad quantitatem, excedit *nimis* in edendo. — Alio verò modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantùm ad ipsam sumptionem cibi : vel quia prævenit debitum tempus comedendi, quod est *præproperè ;* vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est *ardenter.* — Isidorus verò (De sum. bono, lib. II, cap. 42, ad fin.) comprehendit primum et secundum sub uno, dicens quòd gulosus excedit in cibo secundùm *quid*, *quantum*, *quomodo et quando* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulæ, propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi; in eo verò qui præoccupat tempus deordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ; et idem patet in aliis.

Ad *secundum* dicendum, quòd in loco et in aliis circumstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quòd faciat aliam speciem gulæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd in quibuscumque aliis vitiis diversæ circumstantiæ habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundùm diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXII, art. 9).

ARTICULUS V. — UTRUM GULA SIT VITIUM CAPITALE.

De his etiam De malo, quæst. VIII, art. 1 corp. et ad 6, et quæst. XIII, art. 3 corp. et quæst. XIV, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur secundùm rationem causæ finalis. Sed cibus, circa quem est gula, non habet rationem finis : non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulæ, quia videtur esse secundùm suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod est secundùm naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

3. Præterea, peccatum contingit ex hoc quòd aliquis recedit à bono honesto propter aliquid utile præsenti vitæ vel delectabile sensui. Sed circa bona quæ habent rationem utilis, ponitur unum tantùm vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantùm vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ est majus vitium quàm gula, et circa majores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.) computat gulam inter vitia capitalia (2).

CONCLUSIO. — **Vitium gulæ, quod circa delectationes tactûs inter omnes præcipuas versatur, capitalibus vitiis rectè annumeratur.**

(1) Cave tamen, addit Billuart, ne statim ac semper peccati gulæ arguas, qui cibos lautos aut accuratè præparatos manducant; id enim quandoque exigit vel sanitatis, vel hospitis, vel festi ratio; aut sic offeruntur, quià alii desunt; sed tunc solùm quando id quæritur, aut fit contra dictamen rectæ rationis.

(2) Sic prosequitur in textu Nicolaius : *Sic enim in cap.* 17 *vel* 21 : « Vitiorum regina superbia cùm devictum plenè cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit. Radix quippe cuncti mali superbia est; ut autem soboles ejus principalia septem vitia de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia (vel acedia), ventris ingluvies (vel gula), luxuria, » etc.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXXXIV, art. 3), vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundùm rationem causæ finalis, inquantum scilicet habet finem multùm appetibilem : unde ex ejus appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multùm appetibilis quòd habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis. — Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet (Ethic. lib. I, cap. 8, et lib. X, cap. 3, 7 et 8). Et ideo vitium gulæ, quod est circa delectationes tactûs, quæ sunt præcipuæ inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem; sed quia ille finis, scilicet conservatio vitæ, est maximè appetibilis, quæ sine cibo conservari non potest, inde etiam est quòd ipse cibus est maximè appetibilis; et ad hoc ferè totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundùm illud (Eccle. VI, 7) : *Omnis labor hominis in ore ejus*. Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi quàm circa cibos : propter quod, ut Augustinus dicit (lib. De vera religione, cap. 53, circa princ.), « quibus vilis corporis salus est, malunt vesci, in quo scilicet delectatio est, quàm saturari; cùm omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire. »

Ad *secundum* dicendum, quòd finis in peccato accipitur ex parte conversionis, sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maximè appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd delectabile est appetibile secundùm se : et ideo secundùm ejus diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula et luxuria. Utile autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundùm quòd ad aliud ordinatur : et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa hujusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

ARTICULUS VI. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR GULÆ QUINQUE FILIÆ, SCILICET INEPTA LÆTITIA, SCURRILITAS, IMMUNDITIA, MULTILOQUIUM, ET HEBETUDO MENTIS CIRCA INTELLIGENTIAM.

De his etiam De malo, quæst. XIV, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet, « inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam. » Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum, secundùm illud (Proverb. II, 14) : *Qui lætantur, cùm malè fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundùm illud (Proverb. XIV, 22) : *Errant qui operantur malum.* Ergo inconvenienter ponuntur filiæ gulæ.

2. Præterea, immunditia, quæ maximè consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundùm illud (Isa. XXVIII, 8) : *Omnes mensæ repletæ sunt vomitu sordibusque.* Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati, vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundùm illud (Eccli. XXXI, 25) : *Si coactus fueris in edendo multùm, surge è medio, et vome, et refrigerabit te.* Ergo non debet poni inter filias gulæ.

3. Præterea, Isidorus (De sum. bono, lib. II, cap. 42, ad fin. et Etymol. lib. X, ad litt. *S*) ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.) has filias gulæ assignat.

CONCLUSIO. — **Inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, et hebetudo mentis circa intelligentiam, quinque sunt gulæ filiæ.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1, 2 et 3 hujus quæst.), gula propriè consistit circa immoderatam delectationem quæ est in cibis et potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur quæ ex immoderata delectatione cibi et potûs consequuntur. Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter : primò quidem quantùm ad rationem, cujus acies hebetatur ex immoderatione cibi et potûs ; et quantùm ad hoc ponitur filia gulæ « hebetudo sensûs circa intelligentiam; » propter fumositates ciborum perturbantes caput ; sicut è contrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem, secundùm illud (Eccle. II, 3) : *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam.* Secundò, quantùm ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potûs, quasi sopito gubernaculo rationis ; et quantùm ad hoc ponitur *inepta lætitia* (1), quia omnes aliæ inordinatæ passiones ad lætitiam et tristitiam ordinantur, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 5). Et hoc est quod dicitur (III. Esdræ III), quòd *vinum omnem mentem convertit in securitatem et jucunditatem.* Tertiò, quantùm ad inordinatum verbum : et sic ponitur *multiloquium;* quia, ut Gregorius dicit (Past. part. 3, cap. 20, in princ.), «nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille, qui epulatus quotidie splendidè dicitur, in lingua graviùs non arderet.» Quartò, quantùm ad inordinatum actum ; et sic ponitur *scurrilitas,* id est, jocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus ; unde (Eph. V), super illud : *Aut stultiloquium, aut scurrilitas,* dicit Glossa (interl.) quòd «à stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas, quæ risum movere solet.» Quamvis posset utrumque horum referri ad verba in quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad *multiloquium,* vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad *scurrilitatem* (2). — Ex parte autem corporis ponitur *immunditia,* quæ potest attendi sive secundùm inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantùm ad emissionem seminis. Unde super illud (Eph. V) : *Fornicatio autem, et omnis immunditia,* etc., dicit Glossa (interl.), « id est, incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lætitia quæ est de actu peccati vel fine, consequitur omne peccatum, maximè quod procedit ex habitu. Sed lætitia vaga, incomposita, quæ hìc dicitur *inepta,* præcipuè oritur ex immoderata sumptione cibi vel potûs. Similiter etiam dicendum quòd hebetudo sensûs quantùm ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato ; sed hebetudo sensûs circa speculabilia maximè procedit ex gula, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt utilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quòd aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potûs. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ in remedium alicujus languoris.

Ad *tertium* dicendum, quòd scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ,

(1) *Inepta lætitia :* ita vocatur lætitia quâ homo gaudet de illis quæ nullam delectationem ex se nata sunt causare secundùm judicium rectæ rationis.

(2) Scurrilitas est peccatum mortale si excessus ille redundet in notabilem injuriam Dei, sanctorum, religionis, vel proximorum, aut si jocus sit obscenus, de quo Apostolus ad Ephes. monet ut *nec turpitudo, nec stultiloquium, nec scurrilitas nominetur in vobis.*

non autem ex actu luxuriæ, sed ex ejus voluntate; et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

QUÆSTIO CXLIX.

DE SOBRIETATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de sobrietate et vitio opposito, scilicet ebrietate; et circa sobrietatem quæruntur quatuor : 1° Quæ sit materia sobrietatis. — 2° Utrùm sit specialis virtus. — 3° Utrùm usus vini sit licitus. — 4° Quibus præcipuè competat sobrietas.

ARTICULUS I. — UTRUM MATERIA SOBRIETATIS SIT POTUS (1).

De his etiam supra, quæst. CXLIII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim (Rom. XII, 3) : *Non plus sapere quàm oportet apere, sed sapere ad sobrietatem.* Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, et non solùm circa potum.

2. Præterea (Sap. VIII, 7), dicitur de Dei sapientia quòd *sobrietatem et rudentiam docet, justitiam et virtutem;* ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solùm est circa potum, sed etiam circa cibos et venerea. Ergo sobrietas non est solùm circa potum.

3. Præterea, nomen sobrietatis à mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus quæ ad nos pertinent, debemus mensuram servare, ut dicitur (Tit. II, 12) : *Sobriè, et justè, et piè vivamus in hoc sæculo,* ubi dicit Glossa (interl.) : *Sobriè in nobis;* et (I. Tim. II, 9) dicitur : *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se;* et sic videtur sobrietas esse non solùm in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XXXI, 32) : *Æqua vita hominibus vinum in sobrietate ; si bibas illud moderatè, eris sobrius.*

CONCLUSIO. — Sobrietas maximè circa potum inebriandi vim habentem versatur.

Respondeo dicendum quòd virtutes quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vindicant in qua difficillimum et optimum est conditionem ejus observare; sicut fortitudo pericula mortis et temperantia delectationes tactûs. Nomen autem sobrietatis sumitur à mensura : dicitur enim aliquis sobrius, quasi *briam,* id est, mensuram, servans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit in qua maximè laudabile est mensuram servare. Hujusmodi autem est potus inebriare valens, quia ejus usus mensuratus multùm confert, et immodicus excessus multùm lædit, quia impedit usum rationis magis etiam quàm excessus cibi. Unde dicitur (Eccli. XXXI, 37) : *Sanitas est animæ et corporis sobrius potus. Vinum multùm potatum irritationem, et iram, et ruinas multas facit.* Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui suâ fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum, et omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen sobrietatis potest in quacumque materia dici (2), sicut et supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 2, et quæst. CXLI, art. 2) de fortitudine et temperantia.

(1) In hoc articulo sobrietas strictissimè sumitur et in eo sensu definiri potest : *Virtus moderans affectum et usum potûs inebriantis.*

(2) Hoc sensu dicit Apostolus (Rom. XII) : *Oportet sapere ad sobrietatem;* minus latè sumpta significat temperantiam quæ mensuram in delectationibus sensuum servat, et ita dixit Apostol. ad Titum, II : *Sobriè, justè et piè vivamus.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut vinum materiale inebriat corporaliter, ita etiam metaphoricè consideratio sapientiæ dicitur potus inebrians, propter hoc quòd suâ delectatione animum allicit, secundùm illud (Psal. XXII, 5) : *Calix meus inebriàns, quàm præclarus est!* Et ideo circa contemplationem sapientiæ per similitudinem quamdam sobrietas dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnia quæ ad temperantiam propriè pertinent, necessaria sunt præsenti vitæ, et eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis : propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quàm in aliis : et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas propriè in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maximè necessaria.

ARTICULUS II. — UTRUM SOBRIETAS SIT PER SE VIRTUS SPECIALIS (1).

De his etiam II. Cor. v, lect. 3, et Tit. II, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sobrietas non sit per se quædam specialis virtus. Abstinentia enim attenditur et circa cibos, et circa potus. Sed circa cibos non est specialiter aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quæ est circa potum, est aliqua specialis virtus.

2. Præterea, abstinentia et gula sunt circa delectationes tactûs, inquantum sensus est alimenti (2). Sed cibus et potus simul cedunt in alimentum, simul enim indiget animal nutriri humido et sicco. Ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

3. Præterea, sicut in his quæ ad nutritionem pertinent distinguitur cibus à potu; ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videtur quòd circa quamlibet differentiam potûs vel cibi sit quædam specialis virtus; quod est inconveniens : non ergo videtur quòd sobrietas sit specialis virtus.

Sed *contra* est quòd Macrobius (in Somn. Scip. lib. I, cap. 8) ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ.

CONCLUSIO. — Sobrietas est quædam specialis virtus, quâ removemus speciale rationis impedimentum ex nimio potu vini proveniens.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXLVI, art. 2), ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri. Et ideo ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi usum rationis, inquantum scilicet perturbat cerebrum suâ fumositate. Et ideo ad removendum hoc impedimentum rationis requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cibus et potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis : et quantùm ad hoc communiter circa cibum et potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens impedit speciali ratione, ut dictum est (in corp. art.), et ideo requirit specialem virtutem.

(1) In Scripturis sobrietas commendatur tanquam virtus specialis (I. Thess. V) : *Vigilemus sobrii ut simus : qui enim dormiunt, nocte dormiunt, et qui ebrii sunt, nocte ebrii sunt.* (I. Pet. V) : *Sobrii estote et vigilate.* (Eccles. XXXI) : *Exultatio animæ et cordis, vinum moderatè potatum. Sanitas est animæ et corporis, sobrius potus.*

(2) Supple *inquantum tactus est sensus alimenti,* ut Philosophus insinuat (De anime, lib. III, text. 65).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus abstinentiæ non est circa cibos et potus, inquantum sunt nutritiva, sed inquantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quòd specialitas virtutis attendatur secundùm rationem nutritionis.

Ad *tertium* dicendum, quòd in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi rationis usum : et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem ; et propter hoc secundùm hujusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

ARTICULUS III. — UTRUM USUS VINI TOTALITER SIT ILLICITUS (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis : dicitur enim (Sap. VII, 28) : *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat;* et infra (cap. IX, 19) : *Per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi, Domine, à principio.* Sed usus vini impedit sapientiam : dicitur enim (Eccle. II, 3) : *Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut transferrem animum meum ad sapientiam.* Ergo potus vini est universaliter illicitus.

2. Præterea, Apostolus dicit (Rom. XIV, 21) : *Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur.* Sed cessare à bono virtutis est vitiosum, et similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

3. Præterea, Hieronymus dicit (Cont. Jovin. lib. I, cap. 9, in fin. et habetur cap. *Ab exordio*, dist. 35), quòd « vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum ; Christus autem venit in fine sæculorum, et extremitatem retraxit ad principium. » Ergo tempore christianæ legis videtur esse illicitum uti vino.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Timoth. V, 23) : *Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, et frequentes tuas infirmitates ;* et (Eccli. XXXI, 36) dicitur : *Exultatio animæ et cordis vinum moderatè potatum.*

CONCLUSIO. — Quanquam vini usus secundùm se illicitus non sit, per accidens tamen illicitus reddi potest, vel ex bibentis læsione, vel si mensuram excedat, aut contra votum suscipiatur, vel scandali causa sit.

Respondeo dicendum quòd nullus cibus vel potus secundùm se consideratus est illicitus, secundùm sententiam Domini dicentis (Matth. XV, 2) : *Non quod intrat in os coinquinat hominem.* Et ideo bibere vinum, secundùm se loquendo, non est illicitum. Potest tamen reddi illicitum per accidens : quandoque quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur (2), vel quia ex speciali voto (3) obligatur ad vinum non bibendum ; quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit ; quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo secundùm modum communem, prout sufficit ad salutem, et sic non requiritur ad sapientiam habendam quòd aliquis à vino omnino abstineat, sed quòd abstineat ab immoderato usu vini. Alio modo secundùm

(1) In hoc articulo exploditur hæresis severianorum, encratitarum et manichæorum qui blasphemabant vinum esse malum et à diabolo factum, ut testantur Epiphanius (hæres. 45 et 47) et Augustinus in hæresi manichæorum.

(2) Id est facilè propter complexionis debilitatem inebriatur ac turbatur et usum rationis ac mentis libertatem amittit.

(3) In lege veteri ad id se Nazareni obligabant per omne tempus quo Nazaræi remanerent. Sub lege nova nulli nisi privati ac valdè occulti tali voto sunt astricti.

quemdam perfectionis gradum : et sic requiritur in aliquibus ad perfectè sapientiam percipiendam, quòd omnino à vino abstineant, secundùm conditiones quarumdam personarum et locorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere à vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd Christus retrahit nos à quibusdam sicut omnino illicitis, à quibusdam verò sicut ab impedimentis perfectionis : et hoc modo retrahit aliquos à vino propter studium perfectionis, sicut et à divitiis et aliis hujusmodi.

ARTICULUS IV. — UTRUM SOBRIETAS MAGIS REQUIRATUR IN MAJORIBUS PERSONIS (1).

De his etiam I. Tim. II, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sobrietas magis requiratur in majoribus personis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præstat ; unde et senibus honor et reverentia debetur, secundùm illud (Levit. XIX, 32) : *Coram cano capite consurge, et honora personam senis.* Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundùm illud (Tit. II, 2) : *Senes, ut sobrii sint.* Ergo sobrietas maximè requiritur in excellentioribus personis.

2. Præterea, episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet, cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundùm illud (I. Timoth. III, 2) : *Oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem,* etc. Ergo sobrietas maximè requiritur in personis excellentioribus.

3. Præterea, sobrietas importat abstinentiam à vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus ; conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundùm illud (Proverb. XXXI, 4) : *Noli regibus dare vinum* (2) ; et postea subdit : *Date siceram mœrentibus, et vinum his qui amaro sunt animo.* Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Tim. III, 11) : *Mulieres similiter pudicas, sobrias,* etc. ; et (Tit. II, 6) dicitur : *Juvenes similiter hortare ut sobrii sint* (3).

CONCLUSIO. — Mulieribus et juvenibus, si respiciamus pronitatem ad voluptates corporis consectandas, senibus verò et honoratis personis, si respiciamus rationem, quâ illæ personæ præcipuè vigere debent, sobrietas magis est necessaria.

Respondeo dicendum quòd virtus habet habitudinem ad duo : uno quidem modo ad contraria vitia quæ excludit, et concupiscentias quas refrenat ; alio modo ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione : uno modo, quia in eis est major pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrenari, et ad vitia, quæ per virtutem tolluntur ; et secundùm hoc sobrietas maximè requiritur in juvenibus et mulieribus, quia in juvenibus viget concupiscentia delectabilis propter fervorem ætatis ; in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quòd concupiscentiis resistant. Unde, secundùm Valerium Maximum (lib. II, cap. 1, n. 3), mulieres apud Romanos antiquitùs non bibebant vinum. — Alio verò modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, upote

(1) *In majoribus personis* ; quales sunt episcopi, sacerdotes, reges et omnes alii quibus alios gubernandi officium incumbit ; ac insuper senes, viri aut mulieres qui alios exemplis erudire et ædificare tenentur.

(2) Ubi etiam ad majorem emphasim geminatur : *Noli regibus, o Lamuel, noli regibus dare vinum.*

(3) Quia et ibi præmittit *anus non multo vino servientes,* quod perinde est ac *sobrias ;* additque ut doceant adolescentulas esse *prudentes, castas, sobrias,* etc.

magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderatè sumptum præcipuè impedit usum rationis : et ideo senibus (1), in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, et episcopis, seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui mente devotà debent spiritualibus officiis insistere, et regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO CL.

DE EBRIETATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ebrietate; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm ebrietas sit peccatum. — 2° Utrùm sit peccatum mortale. — 3° Utrùm sit gravissimum peccatorum. — 4° Utrùm excuset à peccato.

ARTICULUS I. — UTRUM EBRIETAS SIT PECCATUM (2).

De his etiam De malo, quæst. XIV, art. 4 ad 2, et ad Tit. II, lect. 1 fin. et Ethic. lib. III, lect. 12 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum; sicut timiditati audacia, et pusillanimitati præsumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ex Augustino (lib. De vera religione, cap. 14). Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

3. Præterea, quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quòd illi qui alios invitant ad potum, quo inebriantur, peccarent : quod videtur esse valdè durum.

4. Præterea, omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio : dicit enim Gregorius quòd « cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si à tali consuetudine evellantur. » Ergo ebrietas non est peccatum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. XIII, 13) : *Non in comessationibus et ebrietatibus* (3).

CONCLUSIO. — Ebrietas, quæ est inordinata vini concupiscentia vel usus, vitium judicatur magis quàm illa, quæ in rationis privatione consistit.

Respondeo dicendum quòd ebrietas dupliciter potest accipi : uno modo prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino (4) potato, ex quo fit ut non sit compos rationis, et secundùm hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa; alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit : qui potest causare ebrietatem dupliciter : uno modo ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis; et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipuè si non ex negligentia hominis contingat : et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur (Gen. IX). Alio modo ex inordinata concupiscentia et usu vini; et sic ebrietas ponitur esse peccatum, et continetur sub gula, sicut species sub genere. Dividitur enim

(1) Apostolus ad Titum dicit quoque de senibus, *ut sobrii sint.*

(2) Juxta mentem D. Thomæ ita ebrietatem definit Billuart : *Voluntarius excessus in potu inebriante usque ad defectum usûs rationis* ; ex illa definitione patet ebrietatem esse peccatum.

(3) Adde quoque quod (Gal. V, 21) *ebrietates* inter opera carnis numerantur de quibus prædicare non dubitat Apostolus quòd *qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.*

(4) Per *vinum* hìc intellige omnem potum inebriantem, quicumque sit.

gula in comessationem et ebrietatem, quas prohibet Apostolus in auctoritate inducta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 11, circa med.), insensibilitas, quæ opponitur temperantiæ, non multùm contingit. Et ideo tam ipsa quàm omnes ejus species, quæ opponuntur diversis speciebus temperantiæ, nomine carent. Unde et vitium quod opponitur ebrietati, innominatum est; et tamen si quis scienter intantum à vino abstineret, ut naturam multùm gravaret, à culpa immunis non esset.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectio illa procedit de defectu consequenti, qui est involuntarius; sed immoderatus usus vini est voluntarius : in quo peccati ratio consistit.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut ille qui inebriatur excusatur à peccato si ignoret fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum excusatur à peccato, si ignoret talem esse conditionem bibentis, ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter à peccato excusatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 6). Unde Augustinus dicit in epistola ad Aurelium episcopum (22, al. 64, parum ante med.), de comessationibus et ebrietatibus loquens : « Non asperè, quantùm existimo, non durè, non imperiosè ista tolluntur; sed magis docendo quàm jubendo, magis monendo quàm minando; sic enim agendum est cum multitudine peccantium; severitas autem exercenda est in peccata paucorum. »

ARTICULUS II. — UTRUM EBRIETAS SIT PECCATUM MORTALE (1).

De his etiam 1 2, quæst. LXXXVIII, art. 5, et Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 6 corp. et De malo, quæst. II, art. 8 ad 3, et Rom. XIII, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ebrietas non sit peccatum mortale. Augustinus enim (alius auctor) in sermone De purgatorio (olim 41 De sanctis, nunc 104 in Append., parum à princ.) dicit « ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua. » Sed assiduitas importat circumstantiam quæ non trahit in aliam speciem peccati; et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LXXXVIII, art. 5). Ergo si aliàs ebrietas non est peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

2. Præterea, Augustinus dicit in eodem sermone : « Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quàm necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere. » Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas, quæ causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam (2). Sed aliqui superfluè bibunt secundùm consilium medicinæ, ut postea per vomitum purgentur; et ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod in canonibus apostolorum (can. 41 et 42, tom. I Concil.) legitur : « Episcopus, aut presbyter, aut diaconus aleæ aut ebrietati deserviens (vel vacans), aut desinat, aut deponatur; subdiaconus autem,

(1) B. Thomas primùm docuit (De malo, quæst. II, art. 8 ad 3, et quæst. VII, art. 4 ad 1) ebrietatem per se et ex genere suo esse peccatum veniale, per accidens autem mortale; sed eam sententiam postea retractavit (lect. III in cap. XIII, Rom. et 1 2, quæst. LXXXVIII, art. 5 ad 1) et in hoc articulo.

(2) Id est, propter aliquid quod sit in remedium corporale, quia salus animæ cuilibet bonæ corporis habitudini est præferenda.

aut lector, aut cantor similia faciens, aut desinat, aut communione privetur : similiter et laicus. » Sed tales pœnæ non infliguntur nisi pro peccato mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Ebrietas voluntaria peccatum mortale simpliciter est.

Respondeo dicendum quòd culpa ebrietatis, sicut dictum est (art. præc.), consistit in immoderato usu et concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter : uno modo sic quòd nesciat potum esse immoderatum et inebriare potentem : et sic ebrietas potest esse sine peccato, ut dictum est (art. præc.); alio modo sic quòd aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen æstimet potum esse inebriare potentem, et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali; tertio modo potest contingere quòd aliquis bene advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen magis vult ebrietatem incurrere quàm à potu abstinere : et talis propriè dicitur ebrius, quia mortalia recipiunt speciem non ab his quæ per accidens eveniunt præter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale (1), quia secundùm hoc homo volens et sciens privat se usu rationis, quo secundùm virtutem operatur et peccata declinat; et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambrosius in lib. De patriarchis (seu De Abraham, lib. I, cap. 6, non procul à fin.) : «Vitandam dicimus ebrietatem, per quam crimina cavere non possumus. Nam quæ sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus.» Unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actûs; sed quia non potest esse quòd homo assiduè inebrietur, quin sciens et volens ebrietatem incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini et suam habilitatem ad ebrietatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd plus sumere in cibo vel potu quàm necesse sit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non semper est peccatum mortale; sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. X, cap. 31, ante med.) : «Ebrietas longè est à me; misereberis, ne appropinquet mihi; crapula autem nonnunquam subrepsit servo tuo.»

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut dictum est (qu. CXLI, art. 6), cibus et potus est moderandus, secundùm quòd competit corporis valetudini. Et ideo sicut quandoque contingit ut cibus vel potus, qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo, ita etiam potest è converso contingere ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo cùm aliquis multùm comedit vel bibit secundùm consilium medicinæ ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus vel potus. Nec tamen ad vomitum provocandum requiritur quòd sit potus inebrians, quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum causat; et ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

ARTICULUS III. — UTRUM EBRIETAS SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ebrietas sit gravissimum peccatorum. Dicit enim Chrysostomus (hom. LVIII in Matth. inter med. et fin.), quòd «nihil ita est dæmoni amicum sicut ebrietas et lascivia, quæ est mater omnium vitiorum.» Et in Decr. dicitur (dist. 35, cap. 9) : (2)

(1) Ad mortale peccatum requirit S. Alphonsus ut ebrius rationis usu careat ac proinde malum à bono distinguere nequeat.

(2) Ex concilio Agathensi canon. 41, ut cap. *Ante omnia* videre est.

« Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum fomes et nutrix est. »

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse peccatum, quòd bonum rationis excludit. Sed hoc maximè facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

3. Præterea, magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maximè punita : dicit enim Ambrosius (lib. De Elia et de jej. cap. 5, ante med.), quòd « non esset in homine servitus, si non fuisset ebrietas. » Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

Sed *contra* est quòd secundùm Gregorium (Moral. lib. xxxiii, cap. 11, ante med. implic.), vitia spiritualia sunt majora quàm carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia. Ergo non est maximum peccatorum.

CONCLUSIO. — Ebrietas non est gravissimum peccatorum.

Respondeo dicendum quòd ex hoc dicitur aliquid esse malum, quòd privat bonum. Unde quantò majus est bonum quod privatur per malum, tantò malum gravius est. Manifestum est autem quòd bonum divinum est majus quàm bonum humanum. Et ideo peccata quæ sunt directè contra Deum sunt graviora peccato ebrietatis quod directè opponitur bono rationis humanæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad peccata intemperantiæ maximè homo habet pronitatem, propter hoc quòd hujusmodi concupiscentiæ et delectationes connaturales nobis sunt; et secundùm hoc dicuntur hujusmodi peccata esse maximè amica diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum rationis impeditur dupliciter : uno modo per id quod est contrarium rationi; alio modo per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi quàm quod ad horam usum rationis aufert; usus enim rationis potest esse et bonus et malus, qui tollitur per ebrietatem; sed bona virtutum, quæ tolluntur per ea quæ contrariantur rationi, sunt semper bona.

Ad *tertium* dicendum, quòd servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, inquantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit propter hoc quòd irrisit patrem inebriatum; non autem servitus fuit directè pœna ebrietatis (1).

ARTICULUS IV. — UTRUM EBRIETAS EXCUSET A PECCATO.

De his etiam 1 2, quæst. LXXVI, art. 4 ad 2 et 4, et Sent. II, dist. 22, quæst. II, art. 2 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ebrietas non excuset à peccato. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 5, ante med.), quòd « ebrius meretur duplices mulctationes. » Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quàm excuset.

2. Præterea, non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat à peccato.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5), quòd sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam. Sed concupiscentia non excusat à peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

(1) Attamen turpissimum est vitium ebrietatis, quia inde multa mala et gravissima consequuntur. Hinc illud concilii Moguntiani sub Carolo Magno celebrati decretum (cap. 46) : *Magnum malum ebrietatis, unde omnia vitia pullulant, modis omnibus præcipimus cavere : et qui hoc cavere noluerit, excommunicandum eum esse decrevimus, usque ad emendationem congruam.*

Sed *contra* est quòd Loth excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut Augustinus dicit contra Faustum (lib. XXII, cap. 44).

CONCLUSIO. — Ebrietatis vitium quò minùs voluntarium est, eo magis à peccato excusat; ebrietas autem simpliciter voluntaria aggravat peccatum.

Respondeo dicendum quòd in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est (art. 1 huj. qu.), scilicet defectus consequens et actus præcedens. Ex parte autem defectûs consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare à peccato, inquantum causat involuntarium per ignorantiam. Sed ex parte actûs præcedentis videtur esse distinguendum : quia si ex actu illo præcedente subsecuta est ebrietas sine peccato (1), tunc peccatum sequens totaliter excusatur à culpa, sicut fortè accidit de Loth. Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur à peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actûs, inquantum scilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum (2). — Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit contra Faustum (loc. sup. cit.), quòd « Loth culpandus est, non quantùm ille incestus, sed quantùm ebrietas meruit. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus non dicit quòd mereatur graviorem mulctationem ebrius, sed quòd mereatur duplicem mulctationem propter duplex peccatum. Vel potest dici quòd loquitur secundùm legem cujusdam Pittaci, qui, ut dicitur (Politic. lib. II, in fin.), statuit quòd ebrii, si percuterent, plus punirentur quàm sobrii, quia pluries injuriantur (3); in quo, ut Aristoteles ibidem dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, scilicet ut cohiberentur injustitiæ, quàm ad veniam, quam oportet habere de ebriis, propter hoc quòd non sunt sui compotes.

Ad *secundum* dicendum, quòd ebrietas habet excusare peccatum, non ex parte quâ est peccatum, sed ex parte defectûs consequentis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi fortè sit tanta quòd faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia levius est ex infirmitate quàm ex malitia peccare.

QUÆSTIO CLI.

DE CASTITATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de castitate; et primò de ipsa virtute castitatis; secundò de virginitate, quæ est pars castitatis; tertiò de luxuria, quæ est vitium oppositum. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm castitas sit virtus. — 2° Utrùm sit virtus generalis. — 3° Utrùm sit virtus distincta ab abstinentia. — 4° Quomodo se habeat ad pudicitiam.

ARTICULUS I. — UTRUM CASTITAS SIT VIRTUS (4).

De his etiam Ethic. lib. III, lect. 22.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd castitas non sit virtus. Loqui-

(1) Hinc sequitur quòd si ebrietas sit tantùm venialis ob defectum advertentiæ et voluntarii, peccatum inde sequens, v. g. blasphemia, sit etiam tantùm venialis.

(2) Supponit S. Doctor effectum quem dicit esse voluntarium fuisse prævisum aut potuisse prævideri (Cf. 1 2, quæst. XX, et quæst. LXXVI art. 3).

(3) Ita communiùs Nicolai, *plures*. Theologi ita supplendum censent, *quia plures, dum sunt sobrii, quàm dum sunt sobrii, injuriantur*.

(4) Castitas de qua hìc agitur definiri potest : *Virtus moderativa delectationum in venereis juxta dictamen rationis.*

mur enim nunc de virtute animæ. Sed castitas videtur ad corpus pertinere : dicitur enim aliquis castus ex eo quòd aliqualiter se habet ad usum quarumdam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

2. Præterea, virtus est habitus voluntarius, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 4 et 6). Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cùm per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quòd castitas non sit virtus.

3. Præterea, nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

4. Præterea, fructus à virtutibus distinguuntur. Sed castitas inter fructus ponitur, ut patet (Gal. V). Ergo castitas non est virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De decem chordis, cap. 3, à med.) : « Cùm debeas in virtute præcedere uxorem, quoniam castitas est virtus; tu sub uno impetu libidinis cadis, et vis uxorem tuam esse victricem. »

CONCLUSIO. — Castitas est virtus, per quam concupiscentiam castigamus quodam rationis moderamine.

Respondeo dicendum quòd nomen castitatis sumitur ex hoc quòd per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrenanda, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. III, cap. ult.), in hoc autem ratio virtutis humanæ consistit quòd sit aliquid secundùm rationem modificatum, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LXIV, art. 1). Unde manifestum est castitatem esse virtutem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd castitas consistit quidem in anima sicut in subjecto, sed materiam (2) habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem, ut secundùm judicium rationis et electionem voluntatis aliquis moderatè utatur corporalibus membris.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. I, cap. 18, post med.), « proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienæ, quam servat perseverantia continentiæ suæ; et ibidem dicit quòd est virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, quâ potiùs quælibet mala tolerare, quàm mala consentire decernit. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Contra Julianum, lib. V, cap. 3, inter princ. et med.), « absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit justus; absit autem ut sit justus verè, nisi vivat ex fide. » Et ideo concludit quòd in infidelibus neque est verè castitas, neque aliqua alia virtus, quia scilicet non referuntur ad debitum finem (3); et, sicut ibidem subdit (parum ante med.), « non officiis, id est actibus, sed finibus à vitiis discernuntur virtutes. »

Ad *quartum* dicendum, quòd castitas inquantum est quidem secundùm rationem operans habet rationem virtutis; inquantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

ARTICULUS II. — UTRUM CASTITAS SIT VIRTUS GENERALIS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd castitas sit virtus generalis. Dicit enim Augustinus (lib. De mendacio, cap. 20, à med.), quòd « castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens majora mino-

(1) Hùc pertinent hæc verba Scripturæ (II. Cor. VII) : ***Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritûs;*** (I. Tim. II) : ***Quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate.***

(2) Materia proxima hujus virtutis sunt motus interiores concupiscentiæ ; materia remota, usus membrorum generationi servientium.

(3) *Ad debitum finem*, scilicet ad beatitudinem quam nullus sine gratia potest adipisci.

ribus. » Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus.

2. Præterea, nomen castitatis à castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitivæ partis debet castigari à ratione. Cùm ergo per quamlibet virtutem moralem refrenetur aliquis appetitivus motus, videtur quòd quælibet virtus moralis sit castitas.

3. Præterea, castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere : dicitur enim (Psal. LXXII, 26) : *Perdes omnes qui fornicantur abs te.* Ergo castitas est generalis virtus.

Sed *contra* est quòd Macrobius (in Som. Scip. lib. I, cap. 8) ponit eam partem temperantiæ.

CONCLUSIO. — Castitas propriè dicta, quæ in venereis delectationibus moderandis versatur, specialis virtus est : at castitas metaphoricè dicta, quæ in quibuslibet animi delectationibus temperandis versatur, virtus est generalis.

Respondeo dicendum quòd nomen castitatis dupliciter accipitur : uno modo propriè, et sic est quædam specialis virtus habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium, quæ sunt in venereis; alio modo nomen castitatis accipitur metaphoricè. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam propriè est castitas et oppositum vitium, scilicet luxuria; ita etiam in quadam spirituali conjunctione mentis ad res aliquas consistit quædam delectatio, circa quam est quædam spiritualis castitas metaphoricè dicta, vel etiam spiritualis fornicatio similiter metaphoricè dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali conjunctione ad id cui debet conjungi, scilicet ad Deum, et abstineat se ne delectabiliter aliis conjungatur contra debitum divini ordinis, dicetur castitas spiritualis, secundùm illud (II. Corinth. XI, 2) : *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Si autem delectabiliter contra debitum divini ordinis conjungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundùm illud (Jerem. III, 1) : *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis.* Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus, quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter conjungatur. — Principaliter tamen ratio hujus castitatis consistit in charitate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis conjungitur Deo (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de castitate metaphoricè dicta.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. præc. et quæst. CXLII, art. 2), concupiscentia delectabilis maximè assimilatur puero, eò quòd appetitus delectabilis est nobis connaturalis, et præcipuè delectabilium secundùm tactum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Et inde est quòd si nutriatur horum delectabilium concupiscentia, per hoc quòd ei consentiatur, maximè augebitur; sicut puer, qui suæ voluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maximè indiget castigari; et ideo circa hujusmodi concupiscentias antonomasticè dicitur castitas, sicut et fortitudo est circa ea in quibus maximè indigemus animi firmitate.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphoricè dicta, quæ opponitur castitati spirituali, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Sicut fornicatio spiritualis, addit Billuart, licèt extendatur per omnia peccata mortalia quibus homo, relicto Deo, conjungitur creaturæ, ut ultimo fini; dicitur tamen specialiter de apostasia à vera fide.

ARTICULUS III. — UTRUM CASTITAS SIT VIRTUS DISTINCTA AB ABSTINENTIA.

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 1 ad 1, et De virt. quæst. I, art. 4 corp. fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd castitas non sit virtus distincta ab abstinentia. Quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis videntur esse quæ pertinent ad unum sensum. Cùm ergo delectatio ciborum circa quam est abstinentia, et delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur quòd castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

2. Præterea, Philosophus (Ethic. lib. III, cap. ult.) omnia vitia intemperantiæ assimilat puerilibus peccatis, quæ castigatione indigent. Sed castitas nominatur à castigatione vitiorum oppositorum. Ergo cùm per abstinentiam cohibeantur quædam vitia intemperantiæ, videtur quòd abstinentia sit castitas.

3. Præterea, delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, inquantum ordinantur ad delectationes tactûs, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas; unde dicit Hieronymus (epist. CXLVII, ad Amand. aliquant. à princ., et sup. illud ad Tit. I, *Non vinolentum, non percussorem*, etc.): « Venter et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confœderatio intelligatur vitiorum. » Ergo abstinentia et castitas non sunt virtutes ab invicem distinctæ.

Sed *contra* est quòd Apostolus (II. Cor. VI) connumerat castitatem jejuniis, quæ ad abstinentiam pertinent.

CONCLUSIO. — Castitas, quæ venereorum delectationes moderatur, virtus distincta est ab abstinentia, quæ circa ciborum delectationes versatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. CXLI, art. 4), temperantia est propriè circa concupiscentias delectationum tactûs; et ideo oportet ut ubi sunt diversæ rationes delectationis, ibi sint diversæ virtutes sub temperantia comprehensæ. Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur (Ethic. lib. IX, cap. 7). Manifestum est autem quòd alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur, et operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo castitas, quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quæ est circa delectationes ciborum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactûs quantùm ad judicium sensûs de tangibilibus, quod est ejusdem rationis in omnibus, sed quantùm ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 10). Est autem alia ratio utendi cibis, et potibus, et venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licèt sint unius sensûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd delectationes venereæ sunt vehementiores et magis opprimentes rationem quàm delectationes ciborum : et propter hoc magis indigent castigatione et refrenatione, quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, et dejicitur virtus mentis. Unde Augustinus dicit (Soliloq. lib. I, cap. 10, circa med.) : « Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quàm blandimenta feminea, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest. »

Ad *tertium* dicendum, quòd delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia

(1) Cf. quod dictum est quæst. CXLVI *De abstinentia*.

tactûs : et ideo circa hujusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam, et ideo etiam per se habent specialem virtutem; quamvis illa virtus, quæ abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

ARTICULUS IV. — UTRUM PUDICITIA PERTINEAT SPECIALITER AD CASTITATEM (1).

De his etiam supra, quæst. CXLIV.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. I, cap. 18, à princ.), quòd «pudicitia est quædam virtus animæ.» Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus à castitate distincta.

2. Præterea, pudicitia à pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundia, secundùm Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 15), est de turpi actu, quod convenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem quàm ad alias virtutes.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 12, à princ.), quòd «omnis intemperantia generaliter est maximè exprobrabilis.» Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quæ exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De perseverantia, cap. 20, paulò à princ.) : «Prædicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur.» Sed usus genitalium membrorum propriè pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia propriè ad castitatem pertinet.

CONCLUSIO. — Pudicitia ad castitatem pertinet, ut illius specialis circumstantia, quanquam interdum una pro alia ponatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (in arg. 2), nomen pudicitiæ à pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quòd pudicitia propriè sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maximè autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 18), intantum quòd etiam concubinatus conjugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundiâ non careat; et hoc ideo, quia motus genitalium membrorum non subjicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solùm de illa commixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis ejus, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 6, post med.). Et ideo pudicitia attenditur propriè circa venerea, et præcipuè circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula et tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit hujusmodi exteriora signa; castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quamdam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ibi accipit pudicitiam pro castitate (2).

(1) Pudicitia est propriè circa illa de quibus homines maximè verecundantur, qualia sunt aspectus impudici, oscula, tactus et alia hujusmodi Hinc juxta mentem D. Thomæ non est virtus à castitate omninò distincta, sed potiùs quædam illius virtutis circumstantia.

(2) Ut ex adjunctis patet : Quis putaverit, inquit, se perdere pudicitiam si in oppressa

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, specialiter tamen vitia intemperantiæ, ut ex supra dictis patet (quæst. CXLII, art. 4).

Ad *tertium* dicendum, quòd inter vitia intemperantiæ præcipuè sunt exprobrabilia peccata venerea, tum propter inobedientiam genitalium membrorum, tum etiam propter hoc quòd ratio ab hujusmodi maximè absorbetur.

QUÆSTIO CLII.

DE VIRGINITATE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virginitate; et circa hoc quæruntur quinque : 1° In quo consistat virginitas.— 2° Utrùm sit licita.— 3° Utrùm sit virtus.— 4° De excellentia ejus respectu matrimonii. — 5° De excellentia ejus respectu aliarum virtutum.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRGINITAS CONSISTAT IN INTEGRITATE CARNIS (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 33, quæst. III, art. 1, et dist. 34, quæst. I, art. 4 ad 5, et dist. 40, quæst. V, art. 3, quæst. I corp. et ad 4, et quodl. V, art. 24 ad 2, et quodl. VI, art. 18 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus in lib. De nuptiis et concupiscentia (habetur in lib. De sancta virginit. cap. 13, in princ.), quòd « virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio. » Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

2. Præterea, virginitas pudicitiam quamdam importat. Sed Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. I, cap. 18, à princ.), quòd « pudicitia consistit in anima. » Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

3. Præterea, carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis præjudicio frangitur illud signaculum; dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. I, loc. cit.), quòd « illa membra possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti; et medici quandoque saluti opitulantes hæc ibi faciunt quæ horret aspectus : obstetrix etiam virginis cujusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit; » et subdit : « Non opinor quemquam tam stultè sapere, qui huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate jam perditâ. » Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

4. Præterea, corruptio carnis maximè in seminis resolutione consistit; quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo, vel etiam vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas; dicit enim Augustinus (lib. De virginit. cap. 13, in princ.), quòd « virginalis integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est. » Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

Sed *contra* est quod Augustinus in eodem lib. (cap. 8, in fin.) dicit quòd « virginitas est continentia quâ integritas carnis ipsi Creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur. »

CONCLUSIO. — Virginitatis virtus non modò in carnis integritate, sed magis in perpetuo proposito abstinendi se à quacumque venereorum delectatione, consistit.

Respondeo dicendum quòd nomen virginitatis à virore sumptum vide-

carne sua exerceatur et expleatur libido non sua? Si enim hoc modo pudicitia perit, profectò pudicitia virtus animi non erit.

(1) Virginitas in hoc articulo non naturaliter, sed moraliter sumitur. In eo sensu non consistit essentialiter in integritate carnis, sed per accidens et materialiter.

tur (1); et sicut illud dicitur virens, et in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum : ita etiam virginitas hoc importat quòd persona cui inest, immunis sit à concupiscentiæ adustione, quæ esse videtur in consummatione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit (De virginibus, lib. I, inter princ. et med.), quòd « castitas virginalis est expers contagionis integritas. » — In delectatione autem venereorum tria est considerare : unum quidem quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis; aliud autem est in quo conjungitur id quod est animæ, cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans; tertium autem est solùm ex parte animæ, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus id quod primò positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se, nisi secundùm ea quæ sunt animæ; secundum verò materialiter se habet ad actum moralem, nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum; tertium verò se habet formaliter et completivè, quia ratio moralium in eo quod est rationis, completur. Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quòd integritas membri corporalis per accidens se habet ad virginitatem; ipsa autem immunitas à delectatione, quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter; ipsum autem propositum perpetuò abstinendi à tali delectatione se habet formaliter et completivè in virginitate (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa definitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate. Nam per meditationem intelligitur propositum rationis (3) : quod autem additur, perpetua, non sic intelligitur quòd oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito gerere, ut perpetuò in hoc perseveret. Id verò quod est materiale, tangitur in obliquo, cùm dicitur, *incorruptionis in carne corruptibili;* quod additur ad ostendendam virginitatis difficultatem : nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad *secundum* dicendum, quòd pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne; et similiter virginitas. Unde Augustinus dicit in lib. De virginitate (cap. 8), quòd « licèt virginitas in carne servetur, ac per hoc corporalis sit, tamen spiritualis est, quam fovet et servat continentia pietatis. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, inquantum scilicet per hoc quòd ex proposito voluntatis abstinet quis à delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quòd per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis præjudicat virginitati quàm si corrumpatur manus aut pes (4).

Ad *quartum* dicendum, quòd delectatio quæ est ex seminis resolutione, dupliciter potest contingere : uno modo si procedat ex mentis proposito; et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum, sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia hujusmodi resolutio

(1) Sic derivat etiam Isidorus (lib. II Etymolog. vel Originum, tit. *De ætatibus hominis* in dictione *Virgo*), cùm sic ait : *Virgo à viridiori ætate dicta est.*

(2) Virginitas non est virtus nisi in hoc ultimo sensu intelligatur.

(3) Quasi diceret, quòd virginitas sit, quando quis in proposito habet servare perpetuam carnis incorruptionem, tametsi corruptibilis.

(4) Hinc juxta Sylvium virgo quæ per violentiam fuit corrupta, nulloque modo consenserit, nihilominùs consecrari posset, si factum esset occultum ac proinde ratio scandali omninò excluderetur.

communiter et naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest provenire præter propositum mentis, vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur, vel etiam ex infirmitate naturæ, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur; et sic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

ARTICULUS II. — UTRUM VIRGINITAS SIT ILLICITA (1).

De his etiam infra, art. 3 et 4, et Sent. IV, dist. 32, quæst. III, art. 2 ad 2 et 3, et De malo, quæst. XV, art. 2 ad 13, et De virt. quæst. I, art. 13 ad 6, et Ethic. lib. II, lect. 2 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur præcepto legis naturæ est illicitum. Sed sicut præceptum legis naturæ ad conservationem individui est, quod tangitur (Genes. II, 16) : *De omni ligno quod est in paradiso, comede,* ita etiam præceptum legis naturæ est ad conservationem speciei, quod ponitur (Genes. I, 28) : *Crescite, et multiplicamini, et replete terram.* Ergo sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat qui omnino abstinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

2. Præterea, omne illud quod recedit à medio virtutis videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit à medio virtutis, ab omnibus delectationibus venereis abstinens : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 2, à med. et lib. III, cap. 11), quòd « qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus est; qui autem omnes fugit, sicut agrestis, insensibilis est. » Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

3. Præterea, pœna non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundùm leges illi qui semper cælibem vitam ducebant, ut Maximus Valerius dicit (lib. II, cap. 4, num. 2). Unde et Plato, secundùm Augustinum (lib. De vera religione, cap. 3, ad fin.), « sacrificasse naturæ dicitur, ut perpetua ejus continentia tanquam peccatum aboleretur. » Ergo virginitas est peccatum.

Sed *contra* est quòd nullum peccatum rectè cadit sub consilio. Sed virginitas rectè cadit sub consilio : dicitur enim (I. Corinth. VII, 25) : *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do* (1). Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

CONCLUSIO. — Virginitas non quid vitiosum, sed laudabile potiùs est, cùm ad divinorum contemplationem maximè conferat.

Respondeo dicendum quòd in humanis actibus illud est vitiosum quod est præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio, ut his quæ sunt ad finem, utatur aliquis secundùm eam mensuram quæ congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 8, à princ.) : unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, putà divitiis; aliud autem quod consistit in bonis corporis; tertium autem quod consistit in bonis animæ : inter quæ etiam bona contemplativæ vitæ sunt potiora bonis vitæ activæ, ut Philosophus probat (Ethic. lib. X, cap. 7) : et Dominus dicit (Luc. X, 43) : *Maria optimam partem elegit.* Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quæ sunt corporis; ea verò quæ sunt corporis, ad ea quæ sunt animæ; et ulteriùs ea quæ sunt vitæ activæ, ad ea quæ sunt

(1) Lutherus dixit virginitatem esse illicitam, eumque secuti sunt sectarii; sed cum B. Thoma doctrina catholica tenet virginitatem esse laudabilem.

(2) Postea addit Apostolus : *Solutus es ab uxore? noli quærere uxorem.* Quibus consentanea sunt ea quæ præmiserat : *Volo,* id est, opto, *omnes vos esse sicut meipsum,* videlicet cælibem : et iterùm, *dico nuptis et viduis, bonum est illis, si sic permaneant sicut et ego.*

vitæ contemplativæ. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundùm eam mensuram quæ competit corpori : et similiter de aliis. Unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis quæ aliàs esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non est hoc vitiosum, sed secundùm rationem rectam. Et similiter si quis abstineat à delectationibus corporalibus, ut liberiùs vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberiùs divinæ contemplationi vacet : dicit enim Apostolus (I. Corinth. vii, 34) : *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu : quæ autem nupta est, cogitat quæ mundi sunt, et quomodo placeat viro.* Unde relinquitur quòd virginitas non est aliquid vitiosum, sed potiùs laudabile.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est (quæst. cxxii, art. 1). Dupliciter autem aliquid est debitum : uno modo, ut impleatur ab uno, et hoc debitum sine peccato præteriri non potest; aliud autem est debitum implendum à multitudine; et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine; multa enim sunt multitudini necessaria, ad quæ implenda unus non sufficit; sed implentur à multitudine, dum unus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comestione, necesse est quòd ab unoquoque impleatur : aliter enim individuum conservari non posset. Sed præceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solùm quòd multiplicetur corporaliter, sed etiam quòd spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanæ multitudini, si quidam carnali generationi operam dent; quidam verò ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem et salutem (1) : sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant; quæ tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui abstinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quasi delectationes secundùm se abhorrens, est insensibilis, sicut agrestis. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solùm à delectatione venerea; et ab hac abstinet secundùm rationem rectam, ut dictum est (in corp. art.). Medium autem virtutis non secundùm quantitatem, sed secundùm rationem rectam determinatur, ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 6). Unde de magnanimo dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 3, parum à princ.), quòd « est magnitudine extremus, eò autem quòd ut oportet, medius. »

Ad *tertium* dicendum, quòd leges feruntur secundùm ea quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos (2) ut aliquis amore veritatis contemplandæ ab omni delectatione venerea abstineret : quod solus Plato legitur fecisse; unde non sacrificavit, quasi hoc peccatum reputaret, sed perversæ opinioni civium cedens, ut ibidem Augustinus dicit.

ARTICULUS III. — UTRUM VIRGINITAS SIT VIRTUS (3).

De his etiam infra, quæst. clv, art. 1 corp. et ad 5, et Sent. iv, dist. 33, quæst. iii, art. 2, et dist. 49, quæst. v, art. 5, quæst. i corp. et Ethic. lib. ii, lect. 2 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas non sit virtus.

(1) Exemplo Christi, Beatæ Virginis Mariæ, sancti præcursoris ipsius, et aliorum sanctorum aut sanctarum, quorum numerum solus Deus novit.

(2) Virginitatem tamen aliquando ut virtutem colebant; v. g. Romani quas vocabant vestales ita volebant esse perpetuas virgines, ut si quæ fuisset corrupta vivam defoderent.

(3) Juxta mentem D. Thomæ virginitas est virtus specialis à castitate distincta.

Nulla enim virtus inest nobis à natura, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1). Sed virginitas inest nobis à natura : quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

2. Præterea, quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXI, art. 1). Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem; alioquin cùm sine virtute nullus ad regnum cœlorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare. Ergo virginitas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus restituitur per pœnitentiam. Sed virginitas non reparatur per pœnitentiam; unde Hieronymus dicit (epist. 22 ad Eustoch De custod. virginit. cap. 2, circa med.) : « Cùm cætera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare (1). » Ergo videtur quòd virginitas non sit virtus.

4. Præterea, nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

5. Præterea, virginitas condividitur viduitati et pudicitiæ conjugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (De virginit. lib. I, aliquant. à princ.): « Invitat integritatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur, quæ principalis est virtus. »

CONCLUSIO. — Virginitas est quædam specialis virtus quâ aliquis se immunem ab experimento venereæ voluptatis conservat, et se perpetuò conservare proponit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), in virginitate est sicut formale et completivum propositum (2) perpetuò abstinendi à delectatione venerea; quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, inquantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis. Manifestum est autem quòd ubi est specialis materia boni, habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis; sicut patet in magnificentia, quæ est circa magnos sumptus, et ex hoc est specialis virtus à liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereæ voluptatis, habet quamdam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereæ voluptatis. Et ideo virginitas est quædam specialis virtus habens se ad castitatem sicut magnificentia se habet ad liberalitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum; non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi hujusmodi integritatem propter Deum; et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit (lib. De virginit. cap. 11, in princ.) : «Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quòd virgines sunt, sed quòd Deo dicatæ piâ continentiâ virgines sunt. »

Ad *secundum* dicendum, quòd connexio virtutum accipitur secundùm illud quod est formale in virtutibus, id est, secundùm charitatem, vel secundùm prudentiam, ut supra habitum est (quæst. CXXIX, art. 3 ad 2), non autem secundùm id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet

(1) Ad illud Amos alludens: *Virgo Israel cecidit et non est qui suscitet eam.*

(2) Vel transpositâ constructione : *Propositum perpetuò abstinendi à delectatione venerea est in virginitate sicut formale et completivum,* id est, propria et formalis ratio essentiam virginitatis complens.

alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius; sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, id est, prædicta integritas carnis; tamen potest id quod est formale in virginitate habere, ut scilicet habeat in præparatione mentis, prædictæ integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret; sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret; et similiter ille qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi; et sine hac præparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtus per pœnitentiam reparari potest quantùm ad id quod est formale in virtute, non autem quantùm ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpserit divitias suas, per pœnitentiam peccati restituuntur ei divitiæ. Et similiter ille qui virginitatem peccando amisit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculosè reparari poterit divinitùs, scilicet integritas membri, quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere; aliud autem est quod nec miraculosè reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus potest facere ut ea quæ facta sunt, non sint facta, ut in primo habitum est (quæst. xxv, art. 4).

Ad *quartum* dicendum, quòd virginitas, secundùm quòd est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuò servandæ. Dicit enim Augustinus (lib. De virginit. cap. 8, in fin.), quòd « per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur. » Unde virginitas, secundùm quòd est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum (1).

Ad *quintum* dicendum, quòd castitas conjugalis ex hoc solo habet laudem quòd abstinet ab illicitis voluptatibus : unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra castitatem communem; non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis; sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis super castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

ARTICULUS IV. — UTRUM VIRGINITAS SIT EXCELLENTIOR MATRIMONIO (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 50, quæst. II, art. 3 ad 6, et dist. 33, quæst. III, art. 2 ad 5, et art. 3 ad 1 et 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Augustinus (lib. De bono conjugali, cap. 21, in fin.) : « Non impar meritum est continentiæ in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit. » Sed majoris virtutis majus est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quàm castitas conjugalis.

2. Præterea, ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas præ-

(1) Ex his infert Cajetanus hìc virginitatem, juxta S. Doctorem, non esse virtutem specialem à castitate distinctam, nisi sit voto firmata; et S. Thomam hìc retractasse quod junior dixerat (Sent. IV, dist. 33, quæst. III, art. 2 ad 4). Aliter verò sentiunt Paludanus, Dominicus Soto, Sylvester, Sylvius, Billuart, et eorum sententia nobis magis placet.

(2) Jovinianus olim scripsit virginitatem non esse matrimonio excellentiorem. Sæculo XVI Lutherus Joviniano pejor non tantùm virginitati matrimonium adæquavit, sed prætulit; quod his verbis à concilio Tridentino profligatum est (sess. XXIV, can. 10) : *Si quis dixerit statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis, vel cælibatûs, et non esse melius ac beatius manere in virginitate, aut cælibatu, quàm jungi matrimonio, anathema sit.*

ferretur continentiæ conjugali, videtur esse consequens quòd quælibet virgo esset laudabilior quâlibet conjugatâ. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non præfertur conjugio.

3. Præterea, bonum commune potius est bono privato, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 2, ad fin.). Sed conjugium ordinatur ad bonum commune : dicit enim Augustinus (lib. De bono conjugali, cap. 16, in princ.) : « Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis; » virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent conjugati (1), sicut patet per Apostolum (I. Cor. VII). Ergo virginitas non est potior continentiâ conjugali.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (lib. De virginit. cap. 19, in fin.) : « Et certâ ratione, et sanctarum Scripturarum auctoritate nec peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono aut virginalis continentiæ, vel etiam vidualis æquamus. »

CONCLUSIO. — **Virginitas præferenda est conjugali continentiæ, cùm ad bonum animæ secundùm vitam contemplativam sit ordinata.**

Respondeo dicendum quòd, sicut patet (lib. I Hieronymi contra Jovinianum, non remotè à princ.), hic error fuit Joviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipuè destruitur et exemplo Christi, qui et matrem virginem elegit, et ipse virginitatem servavit, et ex doctrina Apostoli, qui (I. Corinth. VII) virginitatem consuluit tanquam melius bonum; et etiam ratione; tum quia bonum divinum est potius humano bono; tum quia bonum animæ præfertur bono corporis; tum etiam quia bonum contemplativæ vitæ præfertur bono activæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundùm vitam contemplativam, quod est cogitare *ea quæ sunt Dei;* conjugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani; et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quæ sunt mundi, ut patet per Apostolum (I. Corinth. VII). Unde indubitanter virginitas præferenda est continentiæ conjugali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd meritum non solùm pensatur ex genere actûs, sed magis ex animo operantis (2). Habuit autem animum Abraham sic dispositum, ut paratus esset virginitatem servare, si esset tempori congruum; ex quo meritum continentiæ conjugalis in ipso æquatur merito continentiæ virginalis in Joanne, respectu præmii substantialis, non autem respectu præmii accidentalis. Unde Augustinus dicit (lib. De bono conjugali, cap. 21, in fin.), quòd « Joannis cælibatus et Abrahæ connubium pro temporum distributione Christo militaverunt; sed continentiam Joannes et in opere, Abraham verò in solo habitu habebat. »

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt virginitas sit melior quàm continentia conjugalis, potest tamen conjugatus melior esse quàm virgo, duplici ratione : primò quidem ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est conjugatus habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quàm ille qui est actu virgo. Unde Augustinus instruit virginem in libro De bono conjugali (cap. 22, ante med.), ut dicat : « Ego non sum melior quàm Abraham, sed melior est castitas cælibum quàm castitas nuptiarum. » Et rationem postea subdit, dicens : « Quod enim nunc ago,

(1) Hoc est afflictionem pro rebus necessariis procurandis et sibi, et filiis et etiam aliis, ut ibidem explicat ipse S. Doctor.

(2) Hinc præmisit : *Sicut non est impar meritum patientiæ in Petro qui passus est, et in Joanne qui passus non est*, quia nimirùm (si hoc oportuisset) idem paratus erat pati.

meliùs ille egisset, si tunc agendum esset; quod autem illi egerunt, sic ego nunc agerem etiam, si nunc agendum esset. » Secundò, quia fortè ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem (1). Unde Augustinus dicit (lib. De virginit. cap. 44, in fin.) : « Unde scit virgo, quamvis sollicita quæ sunt Domini, ne fortè propter aliquam sibi incognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio; illa verò mulier cui se præferre gestiebat, jam possit bibere calicem Dominicæ passionis? »

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum commune potius est bono privato, si sit ejusdem generis; sed potest esse quòd bonum privatum sit melius secundùm suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata præfertur fœcunditati carnali. Unde Augustinus dicit (lib. De virginit. cap. 9, in princ.), quòd « fæcunditas carnis etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in conjugio quàm prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est. »

ARTICULUS V. — UTRUM VIRGINITAS SIT MAXIMA VIRTUTUM.

De his etiam infra, quæst. CLV, art. 1, et quæst. CLXXXV, art. 4, et Sent. IV, dist. 33, quæst. II 1 art. 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 134.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus (lib. De virginit. seu De habitu virg. non remotè à princ.) : « Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quò sublimior est gloria, eò est major cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, illustrior portio gregis Christi. »

2. Præterea, majus præmium debetur majori virtuti. Sed virginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus centesimus, ut patet (Matth. XII) in Glossa (ord. Hieron., sup. illud : *Qui verò in terram bonam*). Ergo virginitas est maxima virtutum.

3. Præterea, tantò aliqua virtus est major, quantò per eam aliquis Christo magis conformatur. Sed maximè aliquis conformatur Christo per virginitatem : dicitur enim (Apocal. XIV, 4) de virginibus, quòd *sequuntur Agnum quocumque ierit*, et quòd *cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere*. Ergo virginitas est maxima virtutum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (in libro De virginit. cap. 46, in fin.) : « Nemo, quantùm puto, ausus fuerit virginitatem præferre martyrio » (2) : et in eodem lib. (cap. 45, in princ.) dicit : « Præclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est quo loco martyres, et quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur. » Per quod datur intelligi quòd martyrium virginitati præfertur, et similiter monasterii status.

CONCLUSIO. — Virginitas non est maxima virtutum, quanquam in genere castitatis sit excellentissima.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Uno modo in aliquo genere; et sic virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis; transcendit enim et castitatem vidualem et conjugalem. Et quia castitati antonomasticè attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde et Ambrosius dicit (lib. De virginibus, parum à med.) : « Pulchritudinem quis potest majorem æstimare decore virginis, quæ amatur à rege, probatur à judice, dedicatur Domino, consecratur Deo? » Alio modo potest dici aliquid ex-

(1) Sicut mox de Crispina nobilissima femina quæ ad 5 decembris propter Christum decollata est, notat expressè Augustinus.

(2) Ita cum Augustino edit. Patav. Mss. et edit. D. Thomæ passim, *monasterio*.

cellentissimum simpliciter; et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem; et quantò aliquid efficaciùs ordinatur ad finem, tantò melius est. Finis autem, ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est (art. præc.). Unde ipsæ virtutes theologicæ, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementiùs operantur ad hoc quòd inhæreant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam; et viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem, et omnia quæ possunt habere. quàm virgines, quæ ad hoc postponunt veneream voluptatem. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virgines sunt illustrior portio gregis Christi, et est earum sublimior gloria per comparationem ad viduas et conjugatas (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd centesimus fructus attribuitur virginitati, secundùm Hieronymum, propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus; et ad matrimonium, cui attribuitur trigesimus. Sed, sicut Augustinus dicit (De quæstionibus Evangel. lib. I, cap. 9, in princ.), « centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, et trigesimus conjugatorum. » Unde ex hoc non sequitur quòd virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solùm in aliis gradibus castitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd virgines *sequuntur Agnum quòcumque ierit* (3), quia imitantur Christum non solùm in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit (lib. De virginit. cap. 27, à med.). Et ideo in pluribus sequuntur Agnum; non tamen oportet quòd magis de propinquo, quia aliæ virtutes faciunt propinquiùs inhærere Deo per imitationem mentis. Canticum autem novum, quod solæ virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servata.

QUÆSTIO CLIII.

DE VITIO LUXURIÆ, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitio luxuriæ, quod opponitur castitati : et primò de ipsa in generali; secundò de speciebus ejus. Et circa primum quæruntur quinque : 1° Quæ sit materia luxuriæ. — 2° Utrùm omnis concubitus sit illicitus. — 3° Utrùm luxuria sit peccatum mortale. — 4° Utrùm luxuria sit vitium capitale. — 5° De filiabus ejus.

ARTICULUS I. — UTRUM MATERIA LUXURIÆ SINT SOLUM CONCUPISCENTIÆ, ET DELECTATIONES VENEREÆ (4).

De his etiam Ethic. lib. I, cap. 5, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia luxuriæ non solùm sint concupiscentiæ et delectationes venereæ. Dicit enim Augustinus (Confess. lib. II, cap. 6, à med.), quòd « luxuria ad satietatem atque abundantiam se cupit vocari. » Sed satietas pertinet ad cibos et potus : abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est propriè circa concupiscentias et voluptates venereas.

(1) Præfert virginitati humilitatis virtutem S. Doctor, ut apparet ex iis quæ dicuntur (quæst. CLXI, art. 5).

(2) Vel per comparationem indefinitam ad quemcumque communem apud omnes et usitatum sanctè vivendi modum, non ad aliam specialem ac heroicam quam nonnullæ virtutes virginitate digniores tanquam sibi propriam vindicant.

(3) Hæc de virginibus, sicut et B. Thomas, unanimi ore interpretati sunt Hieronym. (lib. I Cont. Jovin. cap. 25), August. (lib. De sancta virgin. cap. 27), Bon. (serm. I sup. Missam), et plures alii.

(4) Juxta mentem D. Thomæ luxuria definiri potest : *Appetitus ^inordinatus delectationis venereæ.*

2. Præterea (Prov. xx, 1), dicitur : *Luxuriosa res* est *vinum*. Sed vinum pertinet ad delectationem cibi et potûs. Ergo circa ea maximè videtur luxuria esse.

3. Præterea, luxuria dicitur esse libidinosæ voluptatis appetitus. Sed libidinosa voluptas non solùm est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solùm circa concupiscentias et voluptates venereas.

Sed *contra* est quod dicitur (lib. De vera religione, cap. 3, à med.) de luxuriosis : « Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem. » Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

CONCLUSIO. — Luxuriæ vitium circa voluptates venereas et circa earum cupiditatem potissimùm versatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. *L*) « Luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates. » Maximè autem voluptates venereæ animum hominis solvunt : et ideo circa voluptates venereas maximè luxuria consideratur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut temperantia principaliter quidem et propriè est circa delectationes tactûs; dicitur autem ex consequenti, et per similitudinem quamdam in quibusdam aliis materiis : ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quæ maximè et præcipuè animum hominis resolvunt; secundariò autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde (Galat. v) dicit glossa (interl. sup. illud : *Luxuria, idolorum servitus,* etc.) quòd « luxuria est quælibet superfluitas (1). »

Ad *secundum* dicendum, quòd vinum dicitur res luxuriosa vel secundùm hunc modum quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur, vel inquantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereæ præbet.

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi libidinosa voluptas in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereæ delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 15, ad fin. et cap. 16, in princ.).

ARTICULUS II. — UTRUM NULLUS ACTUS VENEREUS POSSIT ESSE SINE PECCATO (2).

De his etiam De malo, quæst. xv, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maximè impedit virtutem : dicit enim Augustinus (Soliloquiorum lib. I, cap. 10, ante med.) : « Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quàm blandimenta feminea corporumque ille contactus. » Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

2. Præterea, ubicumque invenitur aliquid superfluum, per quod à bono rationis receditur, hoc est vitiosum, quia virtus corrumpitur per superfluum et diminutum, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 2 et 6). Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ intantum absorbet rationem, quòd impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 11, à med.); et sicut Hieronymus dicit (epist. 11 ad Ageruch. De monogam., parum à med. et habetur cap. *Connubia* 32, quæst. 2); « in illo actu spiritus prophetiæ non tangebat corda prophetarum. » Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

(1) Ita dicitur (Eccl. XIV) : *Qui acervat ex animo suo injustè, aliis congregat, et in bonis illius alius luxuriabitur,* id est, in deliciis ac voluptatibus vivet.

(2) De hac quæstione fusiùs agendum erit quum tractabimus de matrimonio (Suppl. quæst. XLI, art. 3).

3. Præterea, causa potior est quàm effectus. Sed peccatum originale in parvulis trahitur à concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest, ut patet per Augustinum (De nuptiis et concupiscentia, lib. I, cap. 24). Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De bono conjugali, cap. 25, circ. princ.) : « Satis responsum est hæreticis, si tamen capiunt non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum ; » et loquitur de actu venereo quo antiqui Patres pluribus conjugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum (1).

CONCLUSIO. — **Potest aliquis venereorum licitus usus esse, si debito modo et ordine fiat secundùm quòd est conveniens ad finem generationis humanæ.**

Respondeo dicendum quòd peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo ut quælibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquid verè bonum. Sicut autem est verè bonum quòd conservetur corporalis natura unius individui ; ita etiam est quoddam bonum excellens quòd conservetur natura speciei humanæ. Sicut autem ad conservationem vitæ unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum. Unde Augustinus dicit (lib. De bono conjugali, cap. 16, in princ.) : « Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. » Et ideo sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine secundùm quòd competit saluti corporis, ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundùm quòd est conveniens ad finem generationis humanæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquid potest impedire dupliciter virtutem : uno modo quantùm ad communem statum virtutis, et sic non impeditur virtus nisi per peccatum ; alio modo quantùm ad perfectum virtutis statum, et sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo usus feminæ dejicit animum non à virtute, sed ab arce, id est, perfectione virtutis. Unde Augustinus dicit (lib. De bono conjugali, cap. 8, à med.) : « Sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum, sed melius quod Maria audiens verbum Dei : ita etiam bonum Susannæ in castitate conjugali laudamus, sed tamen ei bonum viduæ Annæ, ac multò magis Mariæ virginis anteponimus. »

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2 ad 2, et 1 2, quæst. LXIV, art. 2), medium virtutis non attenditur secundùm quantitatem, sed secundùm quòd convenit rationi rectæ ; et ideo abundantia delectationis, quæ est in actu venereo secundùm rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea ad virtutem non pertinet, quantùm sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantùm appetitus interior ad hujusmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc etiam quòd ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, ostenditur quòd actus ille sit virtuti contrarius. Non enim est virtuti contrarium, si

(1) Quod patet ex his verbis Apostoli (I. Cor. VII) : *Uxori vir debitum reddat : similiter autem et uxor viro.* Et postea : *Nolite fraudare invicem.* Et iterùm : *Si acceperis uxorem, non peccasti : et si nupserit virgo non peccavit.* Ac rursum : *Qui matrimonio jungit virginem suam, benè facit.*

rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod secundùm rationem fit : alioquin quòd aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quòd concupiscentia et delectatio venereorum non subjacet imperio et moderationi rationis, provenit ex pœna primi peccati, inquantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum (De civitate Dei, lib. xiii, cap. 13).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus ibidem dicit (loc. cit. in arg.), « ex concupiscentia carnis quæ regeneratis non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati proles nascitur, originali obligata peccato. » Unde non sequitur quòd actus ille sit peccatum, sed quòd in illo actu sit aliquid pœnale à peccato primo derivatum (1).

ARTICULUS III. — UTRUM LUXURIA QUÆ EST CIRCA ACTUS VENEREOS, POSSIT ESSE PECCATUM.

De his etiam supra, quæst. xxxv, art. 3 corp. et quæst. xxxvi, art. 3 corp. et Sent. iv, dist. 33, quæst. i, art. 3, quæst. ii et iii, et De malo, quæst. xv, art. 2, et I. Cor. vii, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd luxuria, quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur, quod est superfluum alimenti, ut patet per Philosophum (De generatione animalium, lib. i, cap. 18, à med. et cap. 19). Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

2. Præterea, quilibet potest licitè uti, ut libet, eo quod suum est. Sed in actu venereo homo non utitur nisi eo quod suum est, nisi fortè in adulterio vel in raptu. Ergo in usu venereo non potest esse peccatum; et ita luxuria non erit peccatum.

3. Præterea, omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriæ nullum vitium videtur esse oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

Sed *contra* est quòd causa est potior suo effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundùm illud Apostoli (Ephes. v, 18) : *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Ergo luxuria est prohibita.

Præterea (Galat. v), enumeratur inter opera carnis (2).

CONCLUSIO. — **Luxuria, quâ modum rationis et ordinem aliquis circa venerea excedit, peccatum est.**

Respondeo dicendum quòd quantò aliquid est magis necessarium, tantò magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur; unde per consequens magis est vitiosum, si ordo rationis prætermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est (art. præc.), est valdè necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maximè attendi debet rationis ordo; et per consequens, si quid circa hoc fit præter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ, ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus in eodem libro dicit (loc. cit. in arg.), « semen est superfluum, quo indigetur : » dicitur enim superfluum ex eo quòd residuum est operationis virtutis nutritivæ, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativæ. Sed aliæ superfluitates hu-

(1) Ex his patet quòd peccatum originale non à concupiscentia causetur, nisi fortè ut à causa instrumentali : non autem necesse est quòd causa instrumentalis sit pejor quàm effectus.

(2) Sic enim vers. 19 : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt : fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria,* etc.

(3) Non solùm luxuria est peccatum, verùm ex genere suo mortale. Prosequitur enim Apostolus (ibid. vers. 21) : *Prædixi vobis et prædico quòd qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.*

mani corporis sunt, quibus non indigetur : et ideo non refert qualitercumque emittantur, salvâ decentiâ convictûs humani. Sed non est simile in seminis emissione, quæ taliter debet fieri, ut conveniat fini, ad quem eo indigetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Apostolus dicit (I. Cor. vi, 20), contra luxuriam loquens : *Empti estis pretio magno. Glorificate ergo, et portate Deum in corpore vestro* (1). Ex eo ergo quòd aliquis inordinatè suo corpore utitur per luxuriam, injuriam facit Deo, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit (lib. De decem chordis, cap. 10, circa med.) : « Deus, qui sic gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non ad suam, hoc jussit, hoc præcepit, ne per illecebras et illicitas voluptates corruat templum ejus, quod esse cœpisti. »

Ad *tertium* dicendum, quòd oppositum luxuriæ non contingit in multis, eò quòd homines magis sunt proni ad delectationes ; et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate : et accidit hoc vitium in eo qui intantum detestatur mulierum usum, quòd etiam uxori debitum non reddit.

ARTICULUS IV. — UTRUM LUXURIA SIT VITIUM CAPITALE.

De his etiam De malo, quæst. xv, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ, ut patet per Glossam (interl. super illud, *Omnis immunditia*, ad Ephes. v). Sed immunditia est filia gulæ, ut patet per Gregorium (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.). Ergo luxuria non est vitium capitale.

2. Præterea, Isidorus dicit (De summo bono, lib. ii, cap. 39, in princ.), quòd, « sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis. » Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quòd ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

3. Præterea, luxuria causatur ex desperatione, secundùm illud (Ephes. iv, 19) : *Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiæ.* Sed desperatio non est vitium capitale ; quinimò ponitur filia acediæ, ut supra habitum est (quæst. xxxv, art. 4 ad 2). Ergo multò minùs luxuria est vitium capitale.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. xxxi, cap. 7, à med.) ponit luxuriam inter vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Luxuria, quum finem habeat maximè expetitum, videlicet veneream voluptatem, cujus causâ homines ad multa et varia peccata committenda impelluntur, meritò vitiis capitalibus annumeratur.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (Quæst. CXLVIII, art. 5, et 12, quæst. LXXXIV, art. 3 4 et), vitium capitale est quod habet finem multùm appetibilem ; ita quòd ex ejus appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tanquam ex principaliori oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum, quæ est maxima. Unde hujusmodi delectatio est maximè appetibillis (2) secundùm appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis, tum etiam propter connaturalitatem hujusmodi concupiscentiæ. Unde manifestum est quòd luxuria est vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd immunditia secundùm quosdam, quæ

(1) Antea dicitur quoque : *Corpora vestra membra sunt Christi.*

(2) Peccata luxuriæ sunt frequentissima et inde maxima detrimenta animæ capiunt ; ideo S. Alphonsus dicit : *Hæc frequentior atque abundantior confessionum materia, propter quam major animarum numerus ad infernum dilabitur* (lib. iii, n° 413).

ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, ut supra dictum est (quæst. CXLVIII, art. 6), et sic objectio non est ad propositum. Si verò accipiatur pro immunditia luxuriæ, sic dicendum quòd ex gula causatur materialiter, inquantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ; non autem secundùm rationem causæ finalis, secundùm quam potissimè (1) attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXXXII, art. 4), cùm de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum; et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd à delectationibus luxuriæ præcipuè aliqui abstinent propter spem futuræ gloriæ quam desperatio subtrahit; et ideo causat luxuriam, sicut removens prohibens, non sicut per se causa; quod requiri videtur ad vitia capitalia.

ARTICULUS V. — UTRUM CONVENIENTER DICANTUR ESSE FILIÆ LUXURIÆ, CÆCITAS MENTIS, INCONSIDERATIO, PRÆCIPITATIO, INCONSTANTIA, AMOR SUI, ODIUM DEI, AFFECTUS PRÆSENTIS SÆCULI, ET HORROR FUTURI.

De his etiam supra, quæst. LIII, art. 6, et De malo, quæst. VIII, art. 2 corp. et quæst. XIII, art. 3, et quæst. XV, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, « cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, horror vel desperatio futuri. » Quia cæcitas mentis, et inconsideratio, et præcipitatio pertinent ad imprudentiam, quæ invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filiæ luxuriæ.

2. Præterea, constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est (quæst. CXXVIII, et quæst. CXXXVII, art. 3). Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ. Ergo inconstantia non est filia luxuriæ.

3. Præterea, « amor sui usque ad contemptum Dei est principium omnis peccati, » ut patet per Augustinum (De civit. Dei, lib. XIV, cap. ult. in princ.). Non ergo debet poni filia luxuriæ.

4. Præterea, Isidorus (comm. in Deut. cap. 16, circa med.) ponit quatuor, scilicet « turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia. » Ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua.

Sed *contra* est auctoritas Gregorii (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.).

CONCLUSIO. — Cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, et horror futuri, filiæ luxuriæ rectè dicuntur.

Respondeo dicendum quòd quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad sua objecta, consequens est quòd superiores vires impediantur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maximè appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo objecto, scilicet delectabili, propter vehementiam passionis et delectationis. Et ideo consequens est quòd per luxuriam maximè superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primò quidem simplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem ut bonum; et hic actus impeditur per luxuriam, secundùm illud (Dan. XIII, 56) : *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum.* Et quantùm

(1) Dicitur *potissimè*, quia origo vitiorum ex capitalibus non attenditur solùm secundùm rationem causæ finalis, sed etiam attendi potest secundùm alicujus alterius causæ rationem.

ad hoc ponitur *cæcitas mentis* (1). Secundus actus est consilium de his quæ sunt agenda propter finem : et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ. Unde Terentius dicit in Eunucho (act. 1, scenâ 1, à princ.), loquens de amore libidinoso : « Quæ res in se neque consilium, neque modum ullum habet, eam consilio regere non potes. » Et quantùm ad hoc ponitur *præcipitatio*, quæ importat subtractionem consilii, ut supra habitum est (quæst. LIII, art. 3). Tertius actus est judicium de agendis : et hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim (Dan. XIII, 9), de senibus luxuriosis : *Averterunt sensum suum..... ut non recordarentur judiciorum justorum*. Et quantùm ad hoc ponitur *inconsideratio* (2). Quartus autem actus est præceptum rationis de agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, inquantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiæ, ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Et quantùm ad hoc ponitur *inconstantia*. Unde Terentius dicit in Eunucho (loc. cit.) de quodam, qui dicebat se recessurum ab amica : « Hæc verba una falsa lacrymula restinguet. » Ex parte autem voluntatis consequitur duplex actus inordinatus : quorum unus est appetitus finis : et quantùm ad hoc ponitur *amor sui* (3), quantùm scilicet ad delectationem, quam inordinatè appetit; et per oppositum ponitur *odium Dei*, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam (4). Alius autem est appetitus eorum quæ sunt ad finem : et quantùm ad hoc ponitur affectus præsentis sæculi (5); in quo scilicet aliquis vult frui voluptate ; et per oppositum ponitur *desperatio futuri sæculi* (6), quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5, à med.), « intemperantia maximè corrumpit prudentiam ; » et ideo vitia opposita prudentiæ maximè oriuntur ex luxuria, quæ est præcipua intemperantiæ species.

Ad *secundum* dicendum, quòd constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis ; sed constantiam habere in abstinendo à delectabilibus pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ, sicut supra dictum est (quæst. CXLIII) ; et ideo inconstantia, quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ : et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, inquantum emollit cor hominis, et effeminatum reddit, secundùm illud (Oseæ IV, 2) : *Fornicatio, et vinum, et ebrietas auferunt cor*. Et Vegetius dicit (De re militari, lib. I, cap. 3, in fin.), quòd « minùs mortem metuit qui minùs deliciarum norit in vita. » Nec oportet, sicut sæpe dictum est (quæst. XXXV, art. 4 ad 2, et quæst. CXVIII, art. 8 ad 1, et quæst. CXLVIII, art. 6), quòd filiæ vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

Ad *tertium* dicendum, quòd amor sui quantùm ad quæcumque bona, quæ sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum ; sed quantùm ad hoc specialiter quòd aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur *amor sui* filia luxuriæ.

(1) Terribile hujus cæcitatis exemplum fuit in ipso Salomone ; cùm enim esset senex, mulieribus ardentissimo amore copulatus, adeo fuit per eas depravatus ut deos alienos sequeretur (III. Reg. II).

(2) Ita dicitur vitium quo quispiam deficit in judicando quid ex omnibus propositis sit factu utilissimum.

(3) *Amor sui* quo quispiam ita se inordinatè amat ut seipsum sibi Deum faciat.

(4) Et æternis pœnis hujus prohibitionis transgressores plectit.

(5) *Affectus præsentis sæculi*, seu nimius amor vitæ præsentis.

(6) Ita designatur vitium quo mors ac judicium divinum ita metuitur, ut de vitæ beatæ consecutione desperetur. Hinc dicit Apostolus (Ephes. IV) : *Desperatos semetipsos tradiderunt impudicitiæ, in operationem immunditiæ omnis*.

Ad *quartum* dicendum, quòd illa quæ Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et præcipuè ad locutionem pertinentes. In qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo propter materiam; et sic ponuntur *turpiloquia :* quia enim *ex abundantia cordis os loquitur*, ut dicitur (Matth. XII, 34), luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundò, ex parte causæ: quia enim luxuria inconsiderationem et præcipitationem causat, consequens est quòd faciat prorumpere in verba leviter et inconsideratè dicta, quæ dicuntur *scurrilia.* Tertiò quantùm ad finem : quia enim luxuriosus delectationem quærit, verba sua ad delectationem ordinat; et sic prorumpit in verba *ludicra.* Quartò quantùm ad sententiam verborum, quam pervertit luxuria propter cæcitatem mentis, quam causat; et sic prorumpit in *stultiloquia,* utpote cùm suis verbis præfert delectationes quas appetit quibuscumque aliis rebus.

QUÆSTIO CLIV.

DE LUXURIÆ PARTIBUS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de luxuriæ partibus; et circa hoc quæruntur duodecim : 1° De divisione partium luxuriæ. — 2° Utrùm fornicatio simplex sit peccatum mortale. — 3° Utrùm sit maximum peccatorum. — 4° Utrùm in tactibus, et osculis, et aliis hujusmodi illecebris consistat peccatum mortale. — 5° Utrùm nocturna pollutio sit peccatum. — 6° De stupro. — 7° De raptu. — 8° De adulterio. — 9° De incestu. — 10° De sacrilegio. — 11° De peccato contra naturam. — 12° De ordine gravitatis in prædictis speciebus.

ARTICULUS I. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SEX SPECIES LUXURIÆ, SCILICET FORNICATIO SIMPLEX, ADULTERIUM, INCESTÙS, STUPRUM, RAPTUS ET VITIUM CONTRA NATURAM (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 41, art. 4, quæst. I et 2, et De malo, quæst. XV, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet « fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam. » Diversitas enim materiæ non diversificat speciem. Sed prædicta divisio sumitur secundùm materiæ diversitatem, prout scilicet aliquis commiscetur conjugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quòd per hæc species luxuriæ non diversificentur.

2. Præterea, species vitii unius non videntur diversificari per ea quæ pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt à simplici fornicatione, nisi in hoc quòd aliquis accedit ad eam quæ est alterius, et sic injustitiam committit. Ergo videtur quòd adulterium non debet poni species luxuriæ.

3. Præterea, sicut contingit quòd aliquis commiscetur mulieri quæ est alteri viro per matrimonium obligata; ita etiam contingit quòd aliquis commiscetur mulieri quæ est obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriæ; ita etiam sacrilegium species luxuriæ poni debet.

4. Præterea, ille qui est matrimonio junctus, non solùm peccat, si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si suâ conjuge inordinatè utatur. Sed hoc peccatum sub luxuria continetur. Ergo debet inter species luxuriæ computari.

5. Præterea, Apostolus (II. Cor. XII, 21) dicit : *Ne iterùm, cùm venero,*

(1) Magister Sententiarum (Sent. IV, dist. 41) et Gratianus (36, quæst. I, c. *Lex illa*) admittunt tantùm quinque species luxuriæ; addit verò S. Thomas sextam, scilicet *vitium contra naturam*

humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his qui ante peccaverunt, et non egerunt pœnitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia quam gesserunt. Ergo videtur quòd etiam immunditia et impudicitia debeant poni species luxuriæ, sicut et fornicatio.

6. Præterea, divisum non condividitur dividentibus. Sed luxuria condividitur prædictis : dicitur enim (Gal. v, 19) : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria.* Ergo videtur quòd inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

Sed *contra* est quòd prædicta divisio ponitur (Decret. 36, quæst. I, in appendice Grat. ad cap. *Lex illa*).

CONCLUSIO. — Sex sunt luxuriæ species : fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, vitium contra naturam.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 2 et 3), peccatum luxuriæ consistit in hoc quòd aliquis non secundùm rectam rationem delectatione venereâ utitur. Quod quidem contingit dupliciter : uno modo secundùm materiam in qua hujusmodi delectationem quærit ; alio modo secundùm quòd materiâ debitâ existente, non observantur aliæ debitæ conditiones. Et quia circumstantia, inquantum hujusmodi, non dat speciem actui morali, sed ejus species sumitur ab objecto, quod est materia actûs ; ideo oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ vel objecti. Quæ quidem potest non convenire rationi rectæ dupliciter. Uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actûs : et sic inquantum impeditur generatio prolis, est *vitium contra naturam*, quod est in omni actu venereo, ex quo generatio sequi non potest ; inquantum autem impeditur debita educatio, et promotio prolis natæ, est *fornicatio simplex*, quæ est soluti cum soluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectæ per comparationem ad alios homines : et hoc dupliciter. Primò quidem ex parte ipsius feminæ cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur : et sic est *incestus*, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate junctarum. Secundò, ex parte ejus in cujus potestate est femina ; quæ si est in potestate viri est *adulterium*, si autem est in potestate patris, est *stuprum*, si non inferatur violentia ; *raptus* autem, si inferatur (1). Diversificantur autem istæ species magis ex parte feminæ quàm viri, quia in actu venereo femina se habet sicut patiens, et per modum materiæ ; vir autem per modum agentis. Dictum est autem (in arg. 1) quòd prædictæ species secundùm differentiam materiæ assignantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prædicta diversitas materiæ habet annexam diversitatem formalem objecti, quæ accipitur secundùm diversos modos repugnantiæ ad rationem rectam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet, in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est (1 2, quæst. XVIII, art. 7), et hoc modo adulterium continetur sub luxuria et sub injustitia. Nec deformitas injustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam : ostenditur enim luxuria gravior, quæ intantum concupiscentiam sequitur, quòd etiam in injustitiam ducat.

Ad *tertium* dicendum, quòd (2) quia mulier vovens continentiam, quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo, sacrilegium, quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale (3) : et simi-

(1) Quantùm ad tactus, oscula et similes impudicitias, reducuntur ad speciem ad quam disponunt, v. g. si fiant cum soluta ad fornicationem, si cum conjugata ad adulterium, et sic de cæteris.

(2) Ita passim. Nicolai, *quod mulier*, et mox *cum Deo ; et ideò sacrilegium*, etc.

(3) Ita loquitur S. Doctor, ut animadvertit Cajetanus, quia in auctores solitâ suâ reverentiâ

liter alii modi sacrilegii ad materiam libidinosam pertinentes reducuntur ad alias species luxuriæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd peccatum conjugati cum sua uxore non est secundùm indebitam materiam, sed secundùm alias circumstantias, quæ non constituunt speciem moralis actûs, ut dictum est (in corp. et 1 2, quæst. xviii, art. 2).

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut Glossa interl. dicit ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam; impudicitia autem est quæ fit cum liberis à viro, unde videtur ad stuprum pertinere. Vel etiam potest dici quòd impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus et alia hujusmodi.

Ad *sextum* dicendum, quòd luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate, ut Glossa (interl.) ibidem dicit.

ARTICULUS II. — UTRUM FORNICATIO SIMPLEX SIT PECCATUM MORTALE (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 41, art. 4, quæst. I corp. et quæst. II corp. ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quæ simul connumerantur videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata mortalia: dicitur enim (Act. xv, 20): *Abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Illorum autem usus non est peccatum mortale, secundùm illud (I. Tim. iv, 4): *Nihil rejiciendum* est *quod cum gratiarum actione percipitur.* Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nullum mortale peccatum cadit sub præcepto divino. Sed (Oseæ i, 2) præcipitur à Domino: *Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum.* Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis Patribus sine reprehensione, sicut legitur (Gen. xvi), de Abraham, quòd accessit ad Agar ancillam suam; et (infra, cap. 30) legitur de Jacob quòd accessit ad ancillas uxorum suarum Balam et Zelpham, et (infra, cap. 38) legitur quòd Judas accessit ad Thamar, quam æstimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati (2). Sed fornicatio simplex non contrariatur charitati, neque quantùm ad dilectionem Dei, quia non est directè peccatum contra Deum, nec etiam quantùm ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit injuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Præterea, omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex: quia super illud (I. Timoth. iv): *Pietas ad omnia utilis est,* dicit Glossa Ambrosii: « Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, sed non peribit. » Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

6. Præterea, sicut Augustinus dicit (lib. De bono conjug. cap. 16, in princ.), « quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis. » Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale.

ntitur, et eorum sententiam reprobare non vult. Attamen infra, art. 10, expressè ponit sacrilegium, ut speciem luxuriæ distinctam.

(1) Fornicatio definiri solet: *Concubitus soluti cum soluta corrupta dicitur simplex* ut ostendatur eam nullâ aliâ graviore circumstantiâ infici.

(2) Hinc et mortale appellatur, quia nempe animæ vita charitas est.

Ergo nec omnis inordinatus concubitus : quod maximè videtur de fornicatione simplici, quæ minima est inter species enumeratas.

Sed *contra* est quod dicitur (Tob. IV, 13) : *Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.* Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio et omnis concubitus qui est præter uxorem, est peccatum mortale.

Præterea, nihil excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, ut patet per Apostolum (Gal. v, 21), ubi præmissâ fornicatione et quibusdam aliis vitiis, subdit : *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Præterea, in Decretis dicitur (2 2, quæst. I, cap. *Prædicandum*) : « Nosse debent talem de perjurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio, et de fornicatione, et de homicidio spontè commisso, et de cæteris criminalibus vitiis. » Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale seu mortale (1).

CONCLUSIO. — **Fornicatio simplex, cùm contra bonum educandæ prolis sit, ita illicita est, ut etiam lethale sit crimen.**

Respondeo dicendum quòd absque omni dubio tenendum est quòd fornicatio simplex sit peccatum mortale, non obstante quod (Deut. XXIII, super illud : *Non erit meretrix*, etc.) dicit Glossa (ord. Augustini, lib. De Quæst. in Deut. quæst. 37) : « Ad meretrices prohibet accedere, quarum est venialis turpitudo. » Non enim debet dici *venialis*, sed *venalis*, quod est proprium meretricum. Ad hujus autem evidentiam considerandum est quòd peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directè contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ ejus qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et feminæ, quòd in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam vel plures, sicut patet in omnibus avibus : secùs autem est in animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem fœtûs, in quibus est vagus concubitus; ut patet in canibus et hujusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem quòd ad educationem hominis non solùm requiritur cura matris, à qua nutritur, sed multò magis cura patris, à quo est instituendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quàm exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quòd utatur vago concubitu; sed oportet quòd sit maris ad determinatam feminam cum qua permaneat non per modicum tempus, sed diù, vel etiam per totam vitam. Et inde est quòd naturaliter inest maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ feminæ matrimonium vocatur : et ideo dicitur esse de jure naturali (2). Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est (1 2, quæst. XC, art. 2), consequens est quòd ista conjunctio maris ad feminam, quæ matrimonium dicitur, lege aliquâ determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in

(1) Quæ responsio ad fidem pertinet, definita est contra Beguardos et Beguinas in annot. *ad nostrum*, tit. De hæreticis : et qui pertinaciter contrarium sentiret, manifestè foret hæreticus, ait Sylvius.

(2) Ex his patet fornicationem esse extrinsecè malam, sed non tantùm quia lege positiva fuit prohibita. Hinc ab Innocentio XI damnata est hæc propositio : *Tam clarum videtur fornicationem secundùm se, nullam involvere malitiam, et solùm esse malam, quia interdicta est, quòd contrarium omninò rationi dissonum videatur.*

tertia parte hujus operis dicetur (quam non absolvit; vid. Supplem. quæst. L et seq., et Sent. IV, dist. 26, et seq.), cùm de matrimonii sacramento tractabitur. Unde cùm fornicatio sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ : et ideo est peccatum mortale. Nec obstat, si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficienter provideat proli de educatione; quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundùm id quod communiter accidit, et non secundùm id quod in aliquo casu potest accidere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eamdem rationem culpæ cum aliis (1), sed quantùm ad hoc quod ex his quæ ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generari inter Judæos et Gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita propter corruptionem naturalis rationis; Judæi, autem ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant. Alia verò quæ ibi ponuntur, Judæi abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde Apostoli ea Gentibus interdixerunt, non quasi secundùm se illicita, sed quasi Judæis abominabilia, ut etiam supra dictum est (1 2, quæst. CIII, art. 4 ad 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd fornicatio dicitur esse peccatum, inquantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est, secundùm quòd regulatur voluntate divinâ, quæ est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, ejus præcepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis : sicut etiam non est contra naturam quod miraculosè fit virtute divinâ, quamvis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccavit, filium innocentem volendo occidere, propter hoc quòd obedivit Deo, quamvis hoc secundùm se consideratum sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ, ita etiam Osee non peccavit fornicando ex præcepto divino. Nec talis concubitus propriè fornicatio debet dici (2), quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. III, cap. 8, à princ.) : « Cùm Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet jubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est; » et postea subdit : « Sicut enim in potestatibus societatis humanæ major potestas minori ad obediendum præponitur; ita Deus omnibus. »

Ad *tertium* dicendum, quòd Abraham et Jacob ad ancillas accesserunt, non quasi fornicario concubitu, ut infra patebit (non complevit; vid. Sent. lib. IV), cùm de matrimonio agetur (3). Judam autem non est necessarium à peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis Joseph.

Ad *quartum* dicendum, quòd fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi, quantùm ad hoc quòd repugnat bono prolis nasciturae, ut ostensum est (in corp. art.), dum scilicet dat operam generationi, non secundùm quòd convenit proli nasciturae.

Ad *quintum* dicendum, quòd per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur, liberatur à perditione æterna, inquantum per hujusmodi opera disponitur ad hoc quod gratiam consequatur, per quam pœniteat, et inquantum per hujusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso : non au-

(1) Nam inter opera carnis numerantur quæ non omnia unius rationis sunt, sed diversæ; nimirum sectæ, idolorum servitus, fornicatio, inimicitia, æmulationes, iræ, rixæ, etc. Quamvis in eo conveniant quòd omnia sint carnis opera.

(2) Cf. auctor 1 2, quæst. C, art. 8 ad 3, ubi disertis verbis ait quòd Osee nec mœchatus, nec fornicatus fuit.

(3) Cf. supplement. quæst. LXV, art. 2.

tem ita quòd si in lubrico carnis perseveret impœnitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad *sextum* dicendum, quòd ex uno concubitu potest unus homo generari; et ideo inordinatio concubitûs, quæ impedit bonum prolis nascituræ, ex ipso genere actûs est peccatum mortale, et non solùm ex inordinatione concupiscentiæ. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitæ unius hominis; et ideo gulæ actus ex suo genere non est peccatum mortale; esset tamen, si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ ejus immutaret, sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum quæ sub luxuria continentur : minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

ARTICULUS III. — UTRUM FORNICATIO SIT GRAVISSIMUM PECCATUM.

De his etiam De malo, quæst. I, art. 1 ad 5, et quæst. II, art. 10 corp. et quæst. XV, art. 2 ad 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum. Tantò enim videtur peccatum gravius quantò ex majori libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione; dicitur enim in Glossa (interl. implicitè sup. illud: *Melius est nubere*, I. Corinth. VII), quòd « ardor libidinis in luxuria est maximus. » Ergo videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum.

2. Præterea, tantò aliquis magis peccat quantò in rem sibi magis conjunctam delinquit; sicut graviùs peccat qui percutit patrem, quàm qui percutit extraneum. Sed, sicut dicitur (I. Corinth. VI, 18), *qui fornicatur, in corpus suum peccat*, quod est homini conjunctissimum. Ergo videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum.

3. Præterea, quantò aliquod bonum est majus, tantò peccatum quod contra illud committitur, videtur esse gravius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut patet ex prædictis (art. præc.); est etiam contra Christum, secundùm illud (I. Corinth. VI, 15) : *Tollens membra Christi, faciam membra meretricis?* Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (implic. Moral. lib. XXXIII, cap. 11, parum ante med.), quòd « peccata carnalia sunt minoris culpæ quam peccata spiritualia. »

CONCLUSIO. — Quanquam fornicatio gravior sit peccatis quæ sunt contra externa hominis bona, minus tamen peccatum est homicidio, et iis peccatis, quæ directè contra Deum committuntur.

Respondeo dicendum quòd gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter : uno modo secundùm se; alio modo secundùm accidens. Secundùm se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suæ speciei, quæ consideratur secundùm bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est gravius peccatum secundùm speciem suam peccatis quæ sunt contra bona exteriora, sicut est furtum et alia hujusmodi; minus est autem peccatis quæ sunt directè contra Deum (1) et peccato quod est contra vitam hominis jam nati, sicut est homicidium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd libido quæ aggravat peccatum, est quæ consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quæ est in appetitu sensitivo, diminuit peccatum; quia quantò aliquis ex majori passione impulsus peccat, tantò levius est peccatum. Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quòd Augustinus dicit in lib. De agone christiano

(1) Ut peccata quæ sunt contra virtutes theologicas et religionem.

(id habetur expressè serm. 250, De temp. cap. 2, ante med.), quòd « inter omnia christianorum certamina duriora sunt prælia castitatis, ubi est quotidiana pugna et rara victoria. » Et Isidorus dicit (De summo bono, lib. II, cap. 39, circ. fin.), quòd « magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo quàm per aliquod aliud, » quia scilicet difficilius est vincere vehementiam hujusmodi passionis (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non solùm quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit; sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit qui fornicatur, inquantum scilicet indebitè resolvit illud et inquinat, et alteri commiscet (2). Nec tamen propter hoc sequitur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum, quia ratio in homine prævalet corpori : unde si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanæ, inquantum impedit generationem singularem unius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu jam participat speciem, quàm qui est potentia homo, et secundùm hoc etiam homicidium est gravius quàm fornicatio et omnes luxuriæ species, tanquam magis bono speciei humanæ repugnans. Bonum etiam divinum est majus bono speciei humanæ : et ideo etiam peccata quæ sunt contra Deum, sunt majora. Nec fornicatio est directè peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti, sicut et omnia peccata mortalia. Sicut autem membra corporis nostri sunt membra Christi, ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo, secundùm illud (I. Corinth. VI, 17) : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum quàm fornicatio.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN TACTIBUS ET OSCULIS CONSISTAT PECCATUM MORTALE (3).

De his etiam 1 2, quæst. LXXIV, art. 10, et De ver. quæst. XV, art. 4 corp. et De malo, quæst. XV, art. 2 ad 18, et Eph. V.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim (Ephes. V, 3) dicit : *Fornicatio autem et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos*, subdit autem, *aut turpitudo*, Glossa (interlin. vetus Ms.) ut in osculis et amplexibus; *aut stultiloquium*, ut blanda verba; *aut scurrilitas*, quæ à stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas : postea autem subdit : *Hoc enim scitote intelligentes, quòd omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hæreditatem in regno Christi et Dei.* Ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

2. Præterea, fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quòd per eam impeditur bonum prolis generandæ et educandæ. Sed ad hoc nihil operantur oscula et tactus, sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

3. Præterea, illa quæ secundùm se sunt peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri. Sed oscula et tactus, et hujusmodi possunt quan-

(1) Cf. 1 2, quæst. LXXIII, art. 6 ad 2 et huj. quæst. CL, art. 4 ad 3, et quæst. CLXII, art. 6 ad 1.

(2) Addit B. Thomas (I. Cor. lect. III, cap. 6) fornicantem peculiariter dici peccare in suum corpus; quia tempore istius flagitii cor hominis propriè et familiariter fit servum corporis, adeo ut propter maximum ardorem libidinis, nihil aliud ipso momento cogitare homini liceat vel intendere.

(3) Docet S. Doctor oscula, tactus et alia hujusmodi, inquantum sunt libidinosa, seu cum consensu in delectationem carnalem, esse peccata mortalia.

doque fieri absque peccato. Ergo non sunt secundùm se peccata mortalia

Sed *contra*, minùs est aspectus libidinosus quàm tactus, amplexus vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundùm illud (Matth. v, 28) : *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo*. Ergo multò magis osculum libidinosum et alia hujusmodi sunt peccata mortalia.

Præterea, Cyprianus ad Pomponium de Virginitate (lib. I, epist. 11, circa med.) dicit : « Certè ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio, et osculatio, et conjacentium duorum turpis et fœda dormitio, quantùm dedecoris et criminis confitetur! » Ergo per prædicta homo fit reus criminis, id est, peccati mortalis.

CONCLUSIO. — Tactus et oscula, quanquam secundùm suam speciem non sint mortalia peccata, ut tamen libidinosa sunt, inter mortalia numerantur.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter : uno modo secundùm speciam suam : et hoc modo osculum, amplexus, vel tactus, secundùm suam rationem non nominant peccatum mortale : possunt enim hæc absque libidine fieri vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa; sicut ille qui dat eleemosynam, ut aliquem inducat ad hæresim, mortaliter peccat, propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra (1 2, quæst. LXXIV, art. 7 et 8) quòd consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, et non solùm consensus in actum. Et ideo cùm fornicatio sit peccatum mortale, et multò magis aliæ luxuriæ species, consequens est quòd consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, et non solùm consensus in actum. Et ideo cùm oscula et amplexus hujusmodi propter delectationem hujusmodi fiant, consequens est quòd sint peccata mortalia, et sic solùm dicuntur libidinosa (1). Unde hujusmodi, secundùm quòd libidinosa sunt, sunt peccata mortalia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent nomen peccati, nisi secundùm quòd ordinantur ad præcedentia.

Ad *secundum* dicendum, quòd oscula et tactus, quamvis secundùm se non impediant bonum prolis humanæ, procedunt tamen ex libidine, quæ est radix hujusmodi impedimenti; et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa concludit quòd hujusmodi non sunt peccata secundùm suam speciem.

ARTICULUS V. — UTRUM POLLUTIO NOCTURNA SIT PECCATUM.

De his etiam part. III, quæst. LXXX, art. 7 corp. et Sent. IV, dist. 8, art. 4, quæst. I, art. 4, quæst. I ad 1, et quæst. II, per tot., et Opusc. LXIV, cap. 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim et demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri; sicut patet de Salomone, qui dormiens à Domino donum sapientiæ impetravit, ut dicitur (III. Reg. III, et II. Paral. I). Ergo in dormiendo potest aliquis demereri : et ita videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum.

(1) Dicit quoque S. Doctor (De virt. quæst. XV, art. 4) : Simpliciter concedimus consensum in delectationem fornicationis, vel alterius mortalis, peccatum esse mortale. Ex quo sequitur quòd quidquid homo agit ex consensu talis delectationis, ad hoc ut hujusmodi delectationem nutriat vel teneat, sicut sunt turpes actus, vel libidinosa oscula, vel aliquid hujusmodi, totum est mortale peccatum.

2. Præterea, quicumque habet usum rationis potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, et præeligit unum alteri, consentiens, vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare : et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cùm ex genere actûs sit peccatum.

3. Præterea, frustra increpatur et instruitur qui non potest agere secundùm rationem vel contra rationem. Sed homo in somnis instruitur à Deo, et increpatur, secundùm illud (Job, XXXIII, 15) : *Per somnium in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinâ* (1). Ergo in somnis potest aliquis agere secundùm rationem, vel contra rationem, quod est bene agere vel peccare : et sic videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (1 2 : Super Gen. ad litter. lib. XII, cap. 15, in med.) : «Ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermocinantis, cùm ita expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram commixtionem corporum non discernatur, continuò movetur caro, et sequitur quòd eum motum sequi solet, cùm hoc tam sine peccato fiat, quàm sine peccato à vigilantibus dicitur, quod ut diceretur, sine dubio cogitatum est.»

CONCLUSIO. — Pollutio nocturna pro ratione causæ unde oritur vel culpabilis vel non culpabilis existit.

Respondeo dicendum quòd nocturna pollutio dupliciter potest considerari : uno modo secundùm se, et hoc modo non habet rationem peccati; omne enim peccatum dependet ex judicio rationis : quia etiam primus motus sensualitatis non habet quòd sit peccatum, nisi inquantum judicio rationis reprimi potest : et ideo, sublato judicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum judicium. Nullus enim est dormiens qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (qu. LXXXIV, art. 8). Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum judicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus aut amens. Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam. Quæ potest esse triplex : una quidem corporalis; cùm enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cùm facta est humoris resolutio vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem, somniat dormiens ea quæ pertinent ad expulsionem hujusmodi humoris abundantis vel resoluti; sicut etiam contingit quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate, ita quòd quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili (putà cùm causata est ex superfluitate cibi vel potûs), tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis nec in se, nec in sua causa. — Alia verò causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis et interior; putà cùm ex cogitatione præcedenti contingit aliquem

(1) In somnis homines pluries fuisse correptos legimus in Scripturis; *ut Nabuchodonosor superbissimum regem* (Dan. 4), et *Laban qui generis sui Jacob interitum moliebatur* (Gen. XXXI), et *Abimelech regem qui Abrahæ domum contaminare tentabat* (Gen. XX), et *uxorem Pilati, quæ ad virum suum ait de Christo innocente: nihil tibi et justo illi; multa enim passa sum per somnium propter eum* (Matth. XXVII), et *Magi in Evangelio qui in somnis admoniti per aliam viam reversi sunt* (Matth. II).

dormientem pollui. Cogitatio autem quæ in vigilia præcessit, quandoque est purè speculativa, putà cùm aliquis causâ disputationis cogitat de peccatis carnalibus; quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiæ, vel horroris (1). Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quæ fuit cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima, ita quòd dormiens faciliùs inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus (2) ex quibus sequitur pollutio. Et secundùm hoc Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. ult. à med.), quòd «inquantum paulatim pertranseunt quidam motus à vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum quàm quorumlibet;» et Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 15, ad fin.), quòd « propter bonam animæ affectionem quædam ejus merita etiam in somnis clarent. » Et sic patet quòd nocturna pollutio habet rationem culpæ ex parte suæ causæ (3). Quandoque tamen contingit quòd, ex præcedenti cogitatione carnalium actuum etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio; et tunc non habet rationem culpæ nec in se, nec in sua causa. — Tertia verò causa est spiritualis extrinseca; putà cùm ex operatione dæmonis conmoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato præcedenti, scilicet negligentia præparandi se contra dæmonis illusiones : unde et in sero cantatur :

Hostemque nostrum comprime,
Ne polluantur corpora.

Quandoque verò est absque omni culpa hominis ex sola nequitia dæmonis; sicut in Collationibus Patrum (collat. 22, cap. 6) legitur de quodam, qui semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur à sacra communione (4). Sic igitur patet quòd nocturna pollutio nunquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati præcedentis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Salomon non meruit in dormiendo sapientiam à Deo; sed fuit signum præcedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. cap. 25, in fin.).

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm quòd vires sensitivæ interiores magis vel minùs opprimuntur à somno propter vaporis turbulentiam vel puritatem, secundùm hoc usus rationis magis vel minùs impeditur in dormiendo. Semper tamen quantùm ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum judicium habere, ut in prima parte dictum est (quæst. LXXXIV, art. 8). Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

Ad *tertium* dicendum, quòd apprehensio rationis non ita impeditur in somno, sicut ejus judicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cogitationis humanæ. Et ideo nihil prohibet hominem secundùm rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo vel ex ipsis reliquiis præcedentium cogitationum et phantasmatibus oblatis vel etiam ex revelatione divina, aut immissione angeli boni vel mali.

(1) Nempe cùm vel cogitatio illa sic afficit animum cogitantis ut concupiscat rem cogitatam ; vel sic è contrario ut exhorreat.

(2) Nicol., *tactibus*.

(3) Gravitas peccati determinatur gravitate concupiscentiæ istarum delectationum ; ita ut si hæc concupiscentia fuerit mortalis, pollutio nocturna erit quoque peccatum mortale, si venialis veniale.

(4) Quod cùm intellexissent seniores, eum nihilominùs communicare jusserunt, et sic cessavit illusio diabolica, ut ex professo refertur (III. part. quæst. LXXX, art. 7).

ARTICULUS VI. — UTRUM STUPRUM DEBEAT PONI UNA SPECIES LUXURIÆ.

De his etiam supra, art. 1 corp. et Sent. IV, dist. 41, art. 4, et 2 corp. et De malo, quæst. XV, art. 3 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd stuprum non debeat poni una species luxuriæ. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem, ut habetur (in Decretis 36, quæst. I, in appendice Grat. ad cap. *Lex illa*). Sed hoc potest esse soluti cum soluta; quod pertinet ad fornicationem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ à fornicatione distincta.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. De patriarchis (seu lib. I De Abraham, cap. 4, inter princ. et med.) : « Nemo sibi blandiatur de legibus hominum : omne stuprum adulterium est. » Sed specierum ex opposito diversarum una non continetur sub alia. Cùm ergo adulterium ponatur species luxuriæ videtur quòd stuprum species luxuriæ poni non debeat.

3. Præterea, inferre alicui injuriam videtur magis ad injustitiam quàm ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, injuriam facit alteri, scilicet patri puellæ quam corrumpit, qui potest ad animum suum injuriam revocare, et agere actione injuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ.

Sed *contra* est quòd stuprum propriè consistit in actu venereo quo virgo defloratur (1). Cùm igitur luxuria propriè sit circa venerea, videtur quòd stuprum sit species luxuriæ.

CONCLUSIO. — Stuprum, quod illicitam virginum sub cura parentum existentium violationem importat, determinata luxuriæ species est ab aliis diversa.

Respondeo dicendum quòd ubi circa materiam alicujus vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est (qu. præc. art. 1 et 4). In virgine autem sub custodia patris existente quædam deformitas specialis occurrit, si corrumpatur : tum ex parte puellæ, quæ ex hoc quòd violatur nullâ pactione conjugali præcedente, et impeditur à legitimo matrimonio consequendo, et ponitur in via meretricandi, à quo retrahebatur ne signaculum virginitatis amitteret; tum etiam ex parte patris, qui de ejus custodia sollicitudinem gerit, secundùm illud (Eccli. XLII, 2) : *Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis.* Et ideo manifestum est quòd stuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem sub cura parentum existentium, est determinata luxuriæ species (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis virgo sit soluta à vinculo matrimonii, non tamen est soluta à patris potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitûs virginitatis signum (3), quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde stuprum non est fornicatio simplex; sed fornicatio est concubitus qui fit cum meretricibus, id est, mulieribus jam corruptis, ut patet per Glossam (interl., II. Cor. XII), super illud : *Et non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione*, etc.

Ad *secundum* dicendum, quòd Ambrosius ibi aliter accipit stuprum, prout

(1) Veteres theologi docent stuprum, etiam sine raptu et violentia, speciem esse luxuriæ ab aliis distinctam. Ita enim sentiunt Gratianus, 36, quæst. I, cap. *Lex*, Magister Sent. Sent. IV, dist. 41, eumque secuti B. Thomas et Bonaventura, S. Antoninus et multi alii.

(2) Ad stuprum requirunt violentiam recentiores theologi, inter quos Dominicus Soto, Petrus Navarra, Malderus, Sanchez, Lessius et alii. Hinc stuprum ab eis definitur : *violenta virginis defloratio.*

(3) Sic transpositâ constructione intelligi debet : *habet etiam signum virginitatis quod est speciale impedimentum fornicarii concubitûs.*

scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Unde stuprum ibi nominat concubitum viri conjugati cum quacumque alia muliere præter uxorem : quod patet ex hoc quod subdit : *Nec viro licet quod mulieri non licet.* Et hoc modo etiam accipitur (Num. v, 13) ubi dicitur : *Si latet adulterium, et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro,* etc.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet unum peccatum ex adjunctione alterius deformius fieri (1). Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato injustitiæ, quia videtur concupiscentia esse inordinatior, quæ à delectabilibus non abstinet, ut injuriam vitet. Habet autem duplicem injuriam annexam : unam quidem ex parte virginis, quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit; et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur (Exod. xxii, 16) : *Si seduxerit quis virginem nondum desponsatam dormieritque cum ea, dotabit eam, et habebit uxorem. Si* autem *pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam juxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt.* Aliam verò injuriam facit patri puellæ : unde et ei secundùm legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim (Deut. xxii, 28) : *Si invenerit vir puellam virginem, quæ non habet sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad judicium venerit, dabit qui dormivit cum ea, patri puellæ quinquaginta siclos argenti, et habebit eam uxorem : et quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ;* et hoc ideo ne videatur ludibrium fecisse, ut Augustinus dicit (lib. Quæst. in Deuteron. quæst. 34).

ARTICULUS VII. — UTRUM RAPTUS SIT SPECIES LUXURIÆ DISTINCTA A STUPRO (2).

De his etiam supra, art. 1 corp. et Sent. iv, dist. 41, art. 4, quæst. i corp. fin. et quæst. ii corp. et ad 6, et De malo, quæst. xv, art. 3 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd raptus non sit species luxuriæ distincta à stupro. Dicit enim Isidorus (Etymol. lib. v, cap. 26, ante med.), quòd «stuprum, id est, raptus propriè est illicitus coitus à corrumpendo dictus : unde et qui raptu potitur, stupro fruitur.» Ergo videtur quòd raptus non debeat poni species luxuriæ à stupro distincta.

2. Præterea, raptus videtur quamdam violentiam importare : dicitur enim (in Decretis, 36, quæst. i, in append. Grat. ad cap. *Lex illa*), quòd «raptus committitur, cùm puella violenter à domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur.» Sed hoc quòd violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitûs. Ergo videtur quòd raptus non debeat poni determinata species luxuriæ.

3. Præterea, peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur : dicitur enim (I. Corinth. vii, 2) : *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat.* Sed raptus impedit matrimonium sequens : dicitur enim in concilio Meldensi (habetur cap. *Placuit* 36, quæst. ii) : «Placuit ut hi qui rapium feminas, vel furantur, vel seducunt, eas nullatenùs habeant uxores, quamvis eas postmodùm nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint.» Ergo raptus non est determinata species luxuriæ.

4. Præterea, aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriæ. Sed raptus potest committi, si aliquis violenter sponsam suam

(1) Probabilius videtur, ait Billuart, stuprum virginis ultrò consentientis, non superaddere fornicationi simplici malitiam mortalem, quæ sit necessariò in confessione explicanda, sed venialem duntaxat.

(2) Juxta mentem D. Thomæ raptus definiri potest : *Vis illata cuicumque personæ aut ejus parentibus causâ explendæ libidinis.*

auferat de domo parentum, et eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriæ.

Sed *contra* est quòd « raptus est illicitus coitus, » ut Isidorus dicit (Etymol. lib. v, cap. 26, ante med.). Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ. Ergo raptus est species luxuriæ.

CONCLUSIO. — Raptus est species luxuriæ, nonnunquam stupro conjuncta, quandoque autem ab eo separata.

Respondeo dicendum quòd raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriæ : et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro; quandoque autem invenitur raptus sine stupro; quandoque verò stuprum sine raptu. — Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicitè deflorandam. Quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini quàm patri; quandoque autem infertur patri, sed non virgini, putà cùm ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur (1). Differt etiam violentia et raptus alio modo, quia quandoque puella violenter abducitur à domo parentum, et violenter corrumpitur; quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali : qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptûs. Invenitur autem raptus sine stupro; putà si aliquis rapiat viduam, vel puellam corruptam. Unde Symmachus papa dicit (in epist. 5 ad Cæsarium, cap. 4, tom. iv Concil. et habetur cap. *Raptores*, 36, quæst. ii) : « Raptores viduarum vel virginum ob immanitatem facinoris tanti detestamur. » Stuprum verò sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione virginem illicitè deflorat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis non refugit à periculo se injicere violentiæ inferendæ (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd aliter est dicendum de raptu puellarum quæ sunt aliis desponsatæ, et aliter de raptu illarum quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eas ex ipsa desponsatione jus habent : illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ, primò restituendæ sunt patris potestati; et tunc de voluntate parentum licitè possunt eas in uxores accipere. Si autem aliter fiat, illicitè matrimonium contrahitur; tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad ejus restitutionem (3). Nec tamen raptus dirimit matrimonium jam contractum, etsi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto Concilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abrogatum. Unde Hieronymus (habetur cap. *Tria*, 36, quæst. ii, sed in Hieronymo non occurrit) contrarium dicit : « Tria, inquit, conjugia legitima in Scripturis leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitimè. Secundum est, virgo in civitate deprehensa à viro, et illi per vim copulata, si voluerit pater ejus, dotabit eam iste vir, quantùm judicaverit pater, et dabit pretium pudicitiæ ejus. Tertium autem est, quando aufertur ei, et

(1) Tum adest quod à quibusdam dicitur *raptus seductionis*, sed melius ab aliis *fuga;* nam in hac hypothesi non est propriè raptus.

(2) Ita Theologi, Nicolai, et edit. Patav. Mss., *pericula, se injicere*. Edit. Rom., *periculo se immittere*. Theologi tamen legendum fortè conjectant, *periculo se injicere violentiam inferendo*.

(3) Circa raptum quatenùs est matrimonii impedimentum, statuit concilium Tridentinum (sess. xxiv De reform. matrim. cap. 6).

traditur alteri de voluntate patris. » Vel potest intelligi de illis quæ sunt aliis desponsatæ, et maximè per verba de præsenti.

Ad *quartum* dicendum, quòd sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod jus in sua sponsa; et ideo quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen à crimine raptûs. Unde Gelasius papa dicit (habetur cap. *Lex*, 36, quæst. I) : «Lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella, de cujus ante nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta. »

ARTICULUS VIII. — UTRUM ADULTERIUM SIT DETERMINATA SPECIES LUXURIÆ AB ALIIS DISTINCTA (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 41, art. 4, quæst. II corp. et De malo, quæst. XV, art. 3 corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd adulterium non sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quòd aliquis ad alteram accedit præter suam, sicut dicit quædam Glossa super Exodum (ord. sup. illud cap. 20, *Non mœchaberis :* et est Augustinus in lib. Quæst. sup. qu. Exod. LXXI, à med.). Sed alia mulier præter suam potest esse diversarum conditionum, scilicet vel virgo, vel in potestate patris existens, vel meretrix, vel cujuscumque alterius conditionis. Ergo videtur quòd adulterium non sit species luxuriæ ab aliis distincta.

2. Præterea, Hieronymus dicit (Cont. Jovin. lib. I, prope fin. et habetur cap. *Origo*, 32, qu. IV) : « Nihil interest, ex qua causa quis insaniat : unde Sixtus Pythagoricus in sententiis : Adulter, inquit, est amator ardentior in suam uxorem, » et pari ratione in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo adulterium invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ species.

3. Præterea, ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro et in adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis; quia utrobique violatur mulier alienæ potestati subjecta. Ergo adulterium non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

Sed *contra* est quod Leo papa dicit (id habetur Augustinus lib. De bon. conjug. cap. 4. Vide append. Grat. ad cap. *Illæ autem*, 32, quæst. 5), quòd « adulterium committitur, cùm vel propriæ libidinis instinctu, vel alieno consensu cum altero vel altera contra pactum conjugale concumbitur. » Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ. Ergo adulterium est determinata species luxuriæ.

CONCLUSIO. — Adulterium est determinata luxuriæ species, quâ vir ad alterius uxorem vel mulier ad virum alterius accedit.

Respondeo dicendum quòd adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem et humanæ generationis bonum aliquis delinquit : primò quidem inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam; quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ; alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam; et sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere conjugata quæ per adulterium corrumpitur. Unde dicitur (Eccli. XXIII, 32) : *Omnis mulier relinquens virum suum...., peccabit. Primò enim in lege Altissimi incredibilis fuit*, in qua scilicet præcipitur : *Non mœchaberis, et secundò in virum suum delinquit*, ex quo facit

(1) Adulterium communiter definitur : *tori alieni violatio*. Peccatum illud est gravissimum, ut patet ex sexto præcepto Decalogi : *non mœchaberis*, et ex variis aliis Scripturæ locis (Lev. II, Deut. XXII, XXVII, Tob. XXXII, Prov. VI, Eccl. XXXIII).

contra certitudinem prolis ejus; *tertiò in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi*, quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus; alia verò duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quòd adulterium est determinata species luxuriæ, utpote specialem deformitatem (1) habens circa actus venereos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si ille qui habet uxorem, ad aliam accedat, peccatum ejus potest denominari vel ex parte sua; et sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit : vel ex parte mulieris ad quam accedit, et sic quandoque est adulterium, putà cùm conjugatus accedit ad uxorem alterius : quandoque autem habet rationem stupri, vel alicujus alterius, secundùm diversas conditiones mulierum ad quas accedit (2). Dictum est autem supra (art. 1 huj. qu.), quòd species luxuriæ accipiuntur secundùm diversas mulierum conditiones.

Ad *secundum* dicendum, quòd matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, inquantum violat matrimonii fidem, quam quis conjugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhonestè eo utens, licèt fidem non violet, ideo aliqualiter potest adulter nominari, et magis ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

Ad *tertium* dicendum, quòd uxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata; puella autem est sub potestate patris, sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii, alio modo peccatum stupri : et propter hoc ponuntur diversæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicetur in tertia parte (quam non absolvit; vid. 4, dist. 41), cùm de matrimonio tractabitur.

ARTICULUS IX. — UTRUM INCESTUS SIT DETERMINATA SPECIES LUXURIÆ (3).

De his etiam supra, art. 1 corp. et Sent. IV, dist. 41, art. 4, quæst. I et II corp. et De malo, quæst. XV, art. 3 corp.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd incestus non sit species determinata luxuriæ. Incestus enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quòd incestus non sit species luxuriæ, sed sit universaliter ipsa luxuria.

2. Præterea, in Decretis dicitur (26, quæst. I, in append. Grat. ad cap. *Lex illa*), quòd « incestus est consanguinearum vel affinium abusus. » Sed affinitas differt à consanguinitate. Ergo incestus non est una species luxuriæ, sed plures.

3. Præterea, illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas vel affines, non est secundùm se deforme; aliàs nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriæ.

Sed *contra* est quòd species luxuriæ distinguuntur secundùm conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed in incestu importatur specialis conditio mulierum, quia est abusus consanguinearum vel affinium, ut dic-

(1) Ita deformitas est gravis injuria quæ in quocumque adulterio reperitur, juxta illud Apostoli : *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir : similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.*

(2) Personæ conditio explicanda est in confessione siquidem non eadem est ratio adulterii, quando vir est conjugatus, sed non mulier; aut quando mulier est alteri conjugata, sed non vir; aut quando uterque tam vir quàm mulier est alteri per matrimonium junctus.

(3) Definiri potest incestus : *concubitus cum consanguinea vel affini intra gradus prohibitos.*

tum est (in arg. 2, art. 1 huj. quæst.). Ergo incestus est determinata species luxuriæ.

CONCLUSIO. — Incestus, seu consanguinearum vel affinium concubitus, determinata luxuriæ species est, ab aliis distincta.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 et 6 huj. quæst.), ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriæ, ubi invenitur aliquid repugnans usui debito venereorum. In usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ triplici ratione : primò quidem, quia naturaliter homo debet quamdam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt; intantum quòd apud antiquos, ut Valerius Maximus refert (lib. II, cap. 1, n. 7), non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundùm prædicta (qu. CXLII, art. 4, et qu. CLI, art. 4), quòd in actibus venereis maximè consistit quædam turpitudo honorificentiæ contraria : unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quòd talis commixtio venerea fiat talium personarum ad invicem (1). Et hæc causa videtur exprimi (Levit. XVIII, 7), ubi dicitur : *Mater tua est : non revelabis turpitudinem ejus*. Et idem postea dicitur in aliis. Secunda ratio est, quia personas sanguine conjunctas necesse est ad invicem simul conversari : unde si homines non arcerentur à commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commixtionis; et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibitæ esse, quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum. Dum enim homo uxorem extraneam accipit, junguntur ei quâdam speciali amicitiâ omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei ejus. Unde Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. XV, cap. 16, circa princ.) : « Habita est ratio rectissima charitatis, ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum vicissitudinum vinculis necterentur, nec unus in una multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos. » Addit autem Aristoteles quartam rationem (Polit. lib. II, cap. 2, circa med.), quia cùm naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor, qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris et maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat. Unde manifestum est quòd incestus est determinata luxuriæ species.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd abusus conjunctarum personarum maximè induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo antonomasticè abusus talium personarum vocatur *incestus* (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd persona affinis conjungitur alicui propter personam consanguinitate conjunctam : et ideo quia unus est propter alterum, ejusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas (3).

(1) Ex his patet quòd quantò persona cum qua incestus committitur, fuerit magis propinqua, tantò ipse incestus est majus peccatum ; ita ut gravius peccatum sit incestus cum consanguinea, quàm cum affini; et cum consanguina vel affini in primo gradu gravius quàm in secundo, et sic deinceps.

(2) Incestus, quasi non castus; et dicitur generaliter de quovis illicito concubitu. Aiunt sic dici à cesto, hoc est cingulo, quod in honestis nuptiis nova uxor marito tradebat : hinc consuetum vocari nuptias incestas, quæ sine cesto fiunt. De quo ritu Catullus carm. XI et LXVII.

(3) Omnes incestus carnales sunt ejusdem speciei; ita post S. Thomam, Cajetanus, Sylvius, Soto, Bonacina et alii communius contra Lessium, Navarrem et Valentium.

Ad *tertium* dicendum, quòd in commixtione personarum conjunctarum aliquid est quod est secundùm se indecens et repugnans naturali rationi; sicut quòd commixtio fiat inter parentes et filios, quorum est per se et immediata cognatio : nam filii naturaliter honorem debent parentibus. Unde Philosophus dicit (De animal. lib. IX, cap. 47), quòd quidam equus, quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum præcipitavit quasi præ horrore, eò quòd etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliæ verò personæ quæ non conjunguntur secundùm seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam : sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundùm consuetudinem et legem humanam vel divinam, quia, ut dictum est (art. 2 huj. quæst.), usus venereorum, quia ordinatur ad bonum commune, subjacet legi. Et ideo, sicut Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. XV, cap. 16, circa princ.), « commixtio sororum et fratrum quantò fuit antiquior, compellente necessitate, tantò postea facta est damnabilior, religione prohibente (1). »

ARTICULUS X. — UTRUM SACRILEGIUM POSSIT ESSE SPECIES LUXURIÆ (2).

De his etiam supra, art. 1 ad 3, et Sent. IV, dist. 41, quæst. I, art. 4, quæst. II ad 7.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacrilegium non possit esse species luxuriæ. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 1). Ergo sacrilegium non potest poni species luxuriæ.

2. Præterea, in Decret. 36, qu. I (in appendice Grat. ad cap. *Lex illa*), sacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur species luxuriæ. Ergo videtur quòd non sit luxuriæ species.

3. Præterea, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram; ita etiam per alia vitiorum genera. Sed sacrilegium non ponitur species gulæ aut alterius alicujus hujusmodi vitii. Ergo etiam non debet poni species luxuriæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XV, cap. 16, à med.), quòd « si iniquum est aviditate possidendi transgredi limitem agrorum, quantò est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem morum? » Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii. Ergo pari ratione subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris facit sacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo sacrilegium est luxuriæ species.

CONCLUSIO. — Sacrilegium, quo divino cultui consecrata femina violatur, determinata luxuriæ species est, ab aliis diversa.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (implic. qu. XCIX, art. 1, et art. 2 ad 2, et 1 2, quæst. XVIII, art. 7), actus unius virtutis, vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius; sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quòd observatio castitatis, secundùm quòd ordinatur ad cultum Dei, fit actus religionis, ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem, ut patet per Augustinum (in lib. De virginitate, cap. 8). Unde manifestum est quòd etiam luxuria, secundùm quòd violat aliquid (3) ad divinum cul-

(1) In confessione declarandi sunt gradus incestûs in quibus peccatum commissum fuit.

(2) Hic agitur de sacrilegio non prout religionis virtuti opponitur, sed prout in materia luxuriæ reperitur, ac proinde definiri potest : *Peccatum quo res aut persona sacra violatur per actum venereum.*

(3) Triplex distinguitur species sacrilegii carnalis, scilicet personæ, loci et rei; tantòque gravius sacrilegium quantò sacratior est persona, locus vel res.

tum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii, et secundùm hoc sacrilegium potest poni species luxuriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd luxuria, secundùm quòd ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cujusdam superioris generis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ibi enumerantur illa quæ sunt species luxuriæ, secundùm seipsa. Sacrilegium autem est species luxuriæ, secundùm quòd ordinatur ad alterius vitii finem, et potest concurrere cum diversis luxuriæ speciebus. Si enim aliquis abutatur personâ conjunctâ sibi secundùm spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestûs. Si autem abutatur virgine Deo sacratâ, inquantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii. Inquantum verò est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum; et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus; qui etiam secundùm leges civiles graviùs punitur quàm alius raptus. Unde Justinianus Imperator dicit (lib. *Si quis*, cap. De episcop. et cleric.) : « Si quis, non dicam rapere, sed attentare tantummodo matrimonii conjungendi causâ sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pœnâ feriatur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd sacrilegium committitur in re sacrata (1). Res autem sacrata est vel persona sacrata (2), quæ concupiscitur ad concubitum; et sic pertinet ad luxuriam : vel quæ concupiscitur ad possidendum; et sic pertinet ad injustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium ; putà si aliquis ex ira injuriam inferat personæ sacræ, vel si gulosè cibum sacrum assumat, sacrilegium committit. Specialiùs tamen sacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati, ad cujus observantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

ARTICULUS XI. — UTRUM VITIUM CONTRA NATURAM SIT SPECIES LUXURIÆ (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 41, quæst. I, art. 4, quæst. II.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium contra naturam non sit species luxuriæ, quia in prædicta enumeratione specierum luxuriæ (art. 1 huj. quæst.), nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriæ.

2. Præterea, luxuria opponitur virtuti : et ita sub malitia continetur. Sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 5). Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

3. Præterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet ex supra dictis (qu. præc. art. 1). Sed vitium contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

Sed *contra* est quòd (II. Cor. XII) connumeratur aliis luxuriæ speciebus, ubi dicitur : *Et non egerunt pœnitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia*, ubi dicit Glossa (interl.) : *immunditia*, id est, luxuria contra naturam.

CONCLUSIO. — Vitium contra naturam (cùm in eo specialis occurrat deformita-

(1) Per *rem sacram* intelligitur, ut jam dictum est, persona sacra, id est quæ Deo dicata est ad servandam castitatem per votum; locus sacer, id est, ecclesiæ, capellæ cultui divino deputatæ et cœmeteria ; res sacræ propriè dictæ, id est, vasa, linteamina sacra eucharistiæ, et alia hujusmodi quæ ad cultum et ad sacramenti administrationem pertinent.

(2) Ita passim Cod. Alcan., *sacra*.

(3) Vitium contra naturam est peccatum illud quod repugnat ordini et modo quem natura instituit in actu venereo ad generationem, ad quam solam actus ille est ordinatus.

tis ratio actum venereum indecorum reddens) est determinata luxuriæ species.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 et 6 huj. quæst.), ibi est determinata luxuriæ species ubi specialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter : uno quidem modo quia repugnat rationi rectæ; quod est commune in omni vitio luxuriæ; alio modo, quia etiam super hoc repugnat ipsi ordinnaturali venerei actûs, qui convenit humanæ speciei : quod dicitur *vitium contra naturam*. Quod quidem potest pluribus modis (1) contingere : uno quidem modo, si absque omni concubitu causâ delectationis venereæ pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum *immunditiæ*, quam quidam *mollitiem* vocant; alio modo, si fiat per concubitum ad rem non ejusdem speciei, quod vocatur *bestialitas*. Tertiò, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, putà masculi ad masculum, vel feminæ ad feminam, ut Apostolus dicit (Rom. I), quod dicitur *Sodomiticum vitium*. Quartò si non servetur naturalis modus concumbendi aut quantùm ad instrumentum non debitum, aut quantùm ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ibi enumerantur species luxuriæ quæ non repugnant humanæ naturæ; et ideo prætermittitur vitium contra naturam.

Ad *secundum* dicendum, quòd bestialitas differt à malitia, quæ humanæ virtuti opponitur per quemdam excessum circa eamdem materiam : et ideo ad idem genus reduci potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

ARTICULUS XII. — UTRUM VITIUM CONTRA NATURAM SIT MAXIMUM PECCATUM INTER SPECIES LUXURIÆ (2).

De his etiam infra, quæst. CLXX, art. 1 ad 2, et 1 2, quæst. LXXIII, art. 7 corp. et Sent. IV, dist. 41, quæst. I, art. 4, quæst. III, corp. fin.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriæ. Tantò enim aliquod peccatum est gravius, quantò magis contrariatur charitati. Sed magis videntur contrariari charitati proximi adulterium, et stuprum, et raptus, quæ vergunt in injuriam proximi, quàm peccata contra naturam, per quæ nullus alteri injuriatur (3). Ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriæ.

2. Præterea, illa peccata videntur esse gravissima quæ contra Deum committuntur (4). Sed sacrilegium directè committitur contra Deum, quia vergit in injuriam divini cultûs. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quàm vitium contra naturam.

3. Præterea, tantò aliquod peccatum videtur esse gravius, quantò exer-

(1) Ex his variis modis consequuntur totidem species peccati; ac proinde in confessione non sufficit declarare in genere peccatum contra naturam, sed illius species etiam indicanda. Hinc Alexander VII damnavit hanc propositionem : *Mollities, sodomia, bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infimæ, ideoque sufficit in confessione dicere se procurare pollutionem.*

(2) Ostendit in hoc articulo S. Doctor peccatum contra naturam esse gravissimum inter species luxuriæ, postea gravitatis respectu insequitur sacrilegium, deinde incestus, adulterium, raptus, stuprum, simplex fornicatio.

(3) *Injuriatur*, vel injuriam facit; quia nec ullum infert cuicumque alteri nocumentum.

(4) Immediatè ac directè velut contra proprium per se objectum ad quod offensa terminatur; sicut infidelitas, blasphemia, etc.

cetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundùm ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis conjunctas, quæ polluuntur per incestum, quàm personas extraneas, quæ interdum polluuntur per vitium contra naturam. Ergo incestus est gravius peccatum quàm vitium contra naturam.

4. Præterea, si vitium contra naturam est gravissimum, videtur quòd tantò sit gravius quantò est magis contra naturam. Sed maximè videtur esse contra naturam peccatum immunditiæ seu mollitiei, quia hoc videtur esse maximè secundùm naturam ut alterum sit agens, et alterum sit patiens. Ergo secundùm hoc immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Ergo vitia contra naturam non sunt gravissima inter peccata luxuriæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in libro De adul. conjugiis (habetur in lib. De bono conjug. cap. 9, et 11, et habetur cap. *Adulterii* 32, quæst. 7), quòd « omnium horum vitiorum (scilicet quæ ad luxuriam pertinent) pessimum est quod contra naturam fit. »

CONCLUSIO. — Vitium contra naturam gravissimum, et turpissimum est inter luxuriæ species, siquidem per illud homo ipsius naturæ legem circa rei venereæ usum constitutam, transgreditur.

Respondeo dicendum quòd in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quæ sunt secundùm naturam : nam ratio, præsuppositis his quæ sunt à natura determinata, disponit alia secundùm quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quàm in practicis. Et ideo sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus, ita in agendis agere contra ea quæ sunt secundùm naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundùm naturam determinatum circa usum venereorum, inde est quòd in tali materia hoc peccatum est gravissimum. — Post quod est *incestus*, qui, sicut dictum est (art. 9 huj. qu.), est contra naturalem reverentiam quam personis conjunctis debemus. Per alias autem luxuriæ species præteritur solùm id quod est secundùm rationem rectam determinatum, ex præsuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quòd aliquis venereis utatur non solùm contra id quod convenit proli generandæ, sed etiam cum injuria alterius. Et ideo *fornicatio simplex*, quæ committitur sine injuria alterius personæ, est minima inter species luxuriæ. Major autem injuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subjectâ ad usum generationis quàm ad solam custodiam. Et ideo *adulterium* est gravius quàm *stuprum :* et utrumque aggravatur per violentiam. Propter quod *raptus virginis* est gravius quàm *stuprum*, et *raptus uxoris* quàm *adulterium*. Et hæc omnia etiam aggravantur secundùm rationem *sacrilegii,* ut supra dictum est (art. 10 huj. qu. ad 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit injuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Unde Augustinus dicit (De confess. lib. III, cap. 8, circa princ.) : « Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt; quæ si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu divinâ lege tenerentur, quæ non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cujus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est (in solut. præc.), et tantò sunt graviora quàm sacrilegii corruptela, quantò ordo naturæ humanæ inditus est prior et stabilior quàm quilibet ordo superadditus.

Ad *tertium* dicendum, quòd unicuique individuo magis est conjuncta natura speciei quàm quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quæ sunt contra naturam speciei sunt graviora.

Ad *quartum* dicendum, quòd gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicujus rei quàm ex omissione debiti usûs. Et ideo inter vitia quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod consistit in sola omissione concubitûs ad alterum. Gravissimum autem est peccatum *bestialitatis* (1), quia non servatur debita species. Unde super illud (Gen. XXXVII) : *Accusavit fratres suos crimine pessimo*, dicit Glossa interl. : quòd « cum pecoribus miscebantur. » Post hoc autem est *vitium Sodomiticum*, cùm ibi non servetur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quòd non servatur debitus modus concumbendi; magis autem si non sit debitum vas, quàm si sit inordinatio secundùm aliqua alia pertinentia ad modum concubitûs.

QUÆSTIO CLV.

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS TEMPERANTIÆ, ET PRIMO DE CONTINENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ : et primò de continentia; secundò de clementia; tertiò de modestia. Circa primum considerandum est de continentia et de incontinentia. Circa continentiam quæruntur quatuor : 1° Utrùm continentia sit virtus. — 2° Quæ sit materia ejus. — 3° Quod sit ejus subjectum. — 4° De comparatione ejus ad temperantiam.

ARTICULUS I. — UTRUM CONTINENTIA SIT VIRTUS (2).

De his etiam 1 2, quæst. LXXXV, art. 3 ad 2, et part. III, quæst. VII, art. 2 ad 3, et De ver. quæst. XIV, art. 1 corp. fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd continentia non sit virtus. Species enim non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 1, in princ. et cap. 9). Ergo continentia non est virtus.

2 Præterea, nullus utendo virtute peccat, quia, secundùm Augustinum (De lib. arbitr. lib. II, cap. 18 et 19), « virtus est quâ nemo malè utitur. » Sed aliquis continendo potest peccare; putà si desideret aliquid bonum facere, et ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus retrahit hominem à licitis, sed solùm ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem à licitis : dicit enim Glossa (interl. sup. illud : *Fides*, *modestia*, etc. Gal. V), quòd per continentiam aliquis se etiam à licitis abstinet. Ergo continentia non est virtus.

Sed *contra*, omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est hujusmodi : dicit enim Andronicus quòd « continentia est habitus invictus à delectatione. » Ergo continentia est virtus.

CONCLUSIO. — Quanquam continentia virtus perfecta non sit, aliquo tamen modo virtus est, quâ ratio firmatur contra passiones, ne ab eis abducatur.

(1) Qui cum bestiis commiscentur, ait Sylvius, non est necesse quòd in confessione dicant cum qua vel quali bestia peccaverint, siquidem hæc differentia non speciem peccati immutet.

(2) Continentia est virtus ita tamen, juxta mentem D. Thomæ, ut quantò strictiùs accipitur, tantò sit major ac perfectior virtus.

Respondeo dicendum quòd nomen continentiæ dupliciter sumitur à diversis. Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet : unde et Apostolus (Galat. v) continentiam castitati conjungit (1). Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria verò viduitas. Unde secundùm hoc eadem ratio est de continentia quæ de virginitate, quam supra diximus virtutem (quæst. CLII, art. 3). — Alii verò dicunt continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt : et hoc modo accipit Philosophus continentiam (Ethic. lib. VII). Hoc etiam modo accipitur continentia in Collationibus Patrum (collat. 12, cap. 10 et 11). Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur : non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis (2), secundùm quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. ult.), quòd «continentia non est virtus, sed quædam mixta,» inquantum scilicet habet aliquid de virtute, et in aliquo deficit à virtute. Largiùs tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus continentiam condividit virtuti quantùm ad hoc in quo deficit à virtute.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo propriè est id quod est secundùm rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quòd tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus verè continens dicitur qui tenet se in eo quod est secundùm rationem rectam, non autem in eo quod est secundùm rationem perversam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ pravæ, sicut et rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ. Et ideo propriè et verè continens est qui persistit in ratione recta, abstinens à concupiscentiis pravis; non autem qui persistit in ratione perversa, abstinens à concupiscentiis bonis; sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad *tertium* dicendum, quòd Glossa ibi loquitur de continentia secundùm primum modum, secundùm quem continentia nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non solùm abstinet ab illicitis bonis, sed etiam à quibusdam licitis minùs bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis (3).

ARTICULUS II. — UTRUM MATERIA CONTINENTIÆ SINT CONCUPISCENTIÆ DELECTATIONUM TACTUS (4).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia continentiæ non sint concupiscentiæ delectationum tactùs. Dicit enim Ambrosius (De offic. lib. I, cap. 46, circa princ.) : «Generale decorum ita est ac si æquabilem formam, atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem (5).» Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes

(1) Cùm dicit : *Fructus autem Spiritûs est charitas, gaudium, pax, continentia, castitas.*

(2) Sic accipiendo continentiam, ut ait ipse S. Doctor, Christus non habuit continentiam (part. III, quæst. VII, art. 2 ad 3).

(3) Virginitas enim à voluptatibus licitis matrimonii se abstinet ut contemplationi quæ est aliquid perfectius omninò vacare queat.

(4) Affirmativè respondet S. Doctor, ac proinde continentia propriè dici potest : *Dispositio voluntatis quâ resistitur pravis concupiscentiis circa tactum,* id est, circa alimenta, sed et maximè circa venerea.

(5) Codice non sincero usus est B. Thomas, qui pro *concinentem,* id est, consonam et conformem habebat *continentem;* quod S. Doctorem propterea movit.

tactûs. Ergo continentia non est solùm circa concupiscentias delectationum tactûs.

2. Præterea, nomen continentiæ ex hoc sumitur, quòd aliquis tenet se in bono rationis rectæ, sicut dictum est (art. præc.). Sed quædam aliæ passiones vehementiùs abducunt hominem à ratione recta quàm concupiscentiæ delectabilium tactûs; sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; et ira, quæ est insaniæ similis, ut Seneca dicit (De ira, lib. I, cap. 11). Ergo continentia non dicitur propriè circa concupiscentias delectationum tactûs.

3. Præterea, Tullius dicit (Rhetor. lib. II, seu De invent., aliquant. ante fin.), quòd « continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur. » Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quàm delectabilium tactûs, secundùm illud (I. Timoth. ult. 10) : *Radix omnium malorum est cupiditas.* Ergo continentia non est propriè circa concupiscentias delectationum tactûs.

4. Præterea, delectationes tactûs non solùm sunt in rebus venereis, sed etiam in usu ciborum. Sed continentia solùm circa usum venereorum consuevit dici. Ergo non est propria materia ejus concupiscentia delectationum tactûs.

5. Præterea, inter delectationes tactûs quædam sunt non humanæ, sed bestiales, tam in cibis, utpote si quis delectaretur in esu carnium humanarum, quàm etiam in venereis, putà in abusu bestiarum, vel puerorum. Sed circa hujusmodi non est continentia, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 5). Non ergo propria materia continentiæ sunt concupiscentiæ delectationum tactûs.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 4), quòd « continentia et incontinentia sunt circa eadem, circa quæ temperantia et intemperantia. » Sed temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactûs, ut supra habitum est (qu. CXLI, art. 4). Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eamdem materiam.

CONCLUSIO. — **Continentia et incontinentia circa delectationes tactûs ut circa propriam materiam versantur.**

Respondeo dicendum quòd nomen continentiæ refrenationem quamdam importat, inquantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo propriè continentia dicitur circa illas passiones quæ impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem à prosequendo; non autem propriè est circa illas passiones quæ important retractionem quamdam, sicut timor et alia hujusmodi. In his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat, ut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 3 et 4). — Est autem considerandum quòd naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est (elicitur ex quæst. XXVI, art. 3, 7 et 8). Et ideo passiones tantò vehementiùs impellunt ad aliquid prosequendum, quantò magis sequuntur inclinationem naturæ; quæ præcipuè inclinat ad ea quæ sunt sibi necessaria vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi; vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei, quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia et incontinentia propriè dicuntur circa concupiscentias delectationum tactûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut nomen temperantiæ potest communiter accipi in quacumque materia; propriè tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrenari : ita etiam continentia propriè dicitur in materia in qua est optimum et difficillimum contineri, scilicet

in concupiscentiis delectationum tactûs; communiter autem et secundùm quid potest dici in quacumque alia materia (1) : et hoc modo utitur Ambrosius nomine continentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd circa timorem non propriè laudatur continentia, sed magis firmitas animi quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum; iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum, quàm inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundùm quid continens iræ, non tamen simpliciter.

Ad *tertium* dicendum, quòd hujusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiæ et hujusmodi, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 4, à princ.), videntur quidem secundùm se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem naturæ. Et ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes vel incontinentes, sed secundùm quid, apponendo quòd sint continentes vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicujus hujusmodi. Et ideo vel Tullius communiter usus est nomine continentiæ, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundùm quid; vel accipit cupiditatem strictè pro concupiscentia delectabilium tactûs.

Ad *quartum* dicendum, quòd delectationes venereorum sunt vehementiores quàm delectationes ciborum : et ideo circa venerea magis consuevimus continentiam et incontinentiam dicere quàm circa cibos, licèt secundùm Philosophum circa utrumque possit dici.

Ad *quintum* dicendum, quòd continentia est bonum rationis humanæ : et ideo attenditur circa passiones quæ possunt esse homini connaturales. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 5, à med.), quòd si aliquis tenens puerum concupiscat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam, sive non, non dicetur simpliciter continens, sed secundùm quid (2).

ARTICULUS III. — UTRUM SUBJECTUM CONTINENTIÆ SIT VIS CONCUPISCIBILIS.

De his etiam supra, quæst. LIII, art. 3 ad 3, et 1 2, quæst. LVIII, art. 3 ad 2, et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 4, quæstiunc. II, et Ethic. lib. VII, lect. 10, col. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd subjectum continentiæ sit vis concupiscibilis. Subjectum enim alicujus virtutis oportet esse proportionatum materiæ. Sed materia continentiæ, sicut dictum est (art. præc.), sunt concupiscentiæ delectabilium tactûs, quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed incontinentia est in concupiscibili, cujus passiones superant rationem : dicit enim Andronicus quòd « incontinentia est malitia concupiscibilis (3), secundùm quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali. » Ergo et continentia pari ratione est in concupiscibili.

3. Præterea, subjectum virtutis humanæ vel est ratio, vel vis appetitiva, quæ dividitur in voluntatem, concupiscibilem et irascibilem. Sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis; neque etiam in voluntate, quia continentia est circa passiones, quæ non sunt in voluntate; nec etiam est in irascibili, quia non est propriè circa passiones irascibilis, ut dictum est (art. præc. ad 2). Ergo relinquitur quòd sit in concupiscibili.

(1) Qui resistit passionibus in aliis materiis quàm in voluptatibus venereis, non dicitur continens simpliciter, sed secundùm quod, ut continens iræ, avaritiæ, honoris, ut patet ex respons. seq.

(2) Fortè huic communiori lectioni addendum *vel incontinens*. Nicolai pro, *sive sequatur*, etc., habet, *et non sequatur concupiscentiam, non dicetur*, etc.

(3) *Concupiscibilis* in genitivo; supple *malitia* illius potentiæ quæ concupiscibilis appellatur.

Sed *contra*, omnis virtus in aliqua potentia existens aufert malum actum illius potentiæ (1). Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis : habet enim continens concupiscentias pravas, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 9, circ. fin.). Ergo continentia non est in vi concupiscibili.

CONCLUSIO. — Continentiæ virtus non in concupiscibili, sed in voluntate sedem habet.

Respondeo dicendum quòd omnis virtus in aliquo subjecto existens facit illud differre à dispositione quam habet, dum subjicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens, quia in utroque prorumpit in concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quòd continentia non est in concupiscibili sicut in subjecto. — Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens quàm incontinens habet rationem rectam; et uterque extra passionem existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione : quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quòd continentia sit sicut in subjecto in illa vi animæ cujus actus est electio : et hæc est voluntas, ut supra habitum est (1 2, quæst. XIII, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactûs, non sicut quas moderetur (quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili), sed est circa eas, quasi eis resistens. Unde oportet quòd sit in alia vi, quia resistentia est alterius ad alterum (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur à ratione; in eo autem qui est incontinens, movetur à concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi (3), et incontinentia concupiscibili; quamvis utrumque immediatè pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subjectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt passiones non sint in voluntate sicut in subjecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere : et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONTINENTIA SIT MELIOR QUAM TEMPERANTIA (4).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd continentia sit melior quàm temperantia. Dicitur enim (Eccli. XXVI, 20) : *Omnis autem ponderatio non est digna continentis animæ.* Ergo nulla virtus potest continentiæ adæquari.

2. Præterea, quantò aliqua virtus meretur majus præmium, tantò potior est. Sed continentia videtur mereri majus præmium : dicitur enim (II. Timoth. II, 5) : *Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit :* magis autem certat continens, qui patitur vehementes passiones et concupiscentias pravas, quàm temperatus, qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quàm temperantia.

(1) Cùm ad virtutem pertineat reddere opus bonum.

(2) Quippe non potest idem esse resistens et id cui resistitur ; vel non potest aliquid sibi ipsi resistens esse.

(3) Quod in genere tantùm tale dicitur, quia est primum movens intrinsecum respectu aliarum potentiarum quæ motionem ejus præsupponunt.

(4) Ad continentiam persuadendam singulariter valent exempla Christi Domini, Beatissimæ Virginis multorumque aliorum sanctorum et sanctarum, et hæc virtus frequentissimè in Scripturis commendatur.

3. Præterea, voluntas est dignior potentia quàm vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate, temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet (art. præc. in corp. et ad 1). Ergo continentia est potior virtus quàm temperantia.

Sed *contra* est quòd Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) et Andronicus ponunt continentiam adjunctam temperantiæ, sicut principali virtuti.

CONCLUSIO. — Continentia, ut omnes venereas delectationes moderatur, potior est temperantiâ; ut verò pravas concupiscentias secundùm rationem moderatur, potior eâ est virtus temperantiæ, cui ut principali adjungitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), nomen continentiæ dupliciter accipitur : uno modo, secundùm quòd importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis; et sic sumendo nomen continentiæ, continentia est potior temperantiâ simpliciter dictâ, ut patet in his quæ supra dicta sunt (quæst. CLII, art. 5), de præeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam (1). Alio modo potest accipi nomen continentiæ, secundùm quòd importat resistentiam rationis ad concupiscentias pravas, quæ sunt in homine vehementes : et secundùm hoc temperantia est multò potior quàm continentia, quia bonum virtutis laudabile est ex eo quòd est secundùm rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subjectus rationi, et quasi à ratione edomitus, quàm in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas (2). — Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa potest dupliciter intelligi : uno modo, secundùm quòd accipitur continentia, prout abstinet ab omnibus venereis; et hoc modo dicitur quòd « omnis ponderatio non est digna animæ continentis » in genere castitatis; quia nec etiam fecunditas carnis, quæ quæritur in matrimonio, adæquatur continentiæ virginali vel viduali (3), ut supra dictum est (quæst. CLII, art. 4 et 5). Alio modo potest intelligi secundùm quòd nomen continentiæ sumitur communiter pro omni abstinentia à rebus illicitis; et sic dicitur quòd omnis ponderatio non est digna animæ continentis, quia non recipit æstimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad *secundum* dicendum, quòd magnitudo concupiscentiæ, seu debilitas ejus ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali : quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quàm alii; et iterùm quidam habent opportunitates delectationum, concupiscentiam inflammantes magis paratas quàm alii. Et talis debilitas concupiscentiæ diminuit meritum; magnitudo verò auget. Quandoque verò debilitas vel magnitudo concupiscentiæ provenit ex causa spirituali laudabili, putà ex vehementia charitatis, vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiæ auget meritum ratione suæ causæ; magnitudo verò minuit.

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas propinquior est rationi quàm vis

(1) Hoc enim sensu dicit Augustinus (lib. De bono conjugali, cap. 19) : *Bono nuptiarum procul dubio bonum continentiæ præferendum est.*

(2) Hinc dicit S. Doctor (part. III, quæst. VII, art. 2) quòd temperantia tantò perfectior est in homine, quantò magis pravis concupiscentiis caret.

(3) Nulla fecunditas carnis, ait S. Augustinus, sanctæ virginitati etiam carnis comparari potest (lib. De sanct. virgin. cap. 12).

concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, majus esse ostenditur ex hoc quòd pertingit non solùm usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quàm si pertingat solùm ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens.

QUÆSTIO CLVI.

DE INCONTINENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de incontinentia, et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm incontinentia pertineat ad animam vel ad corpus. — 2° Utrùm incontinentia sit peccatum. — 3° De comparatione incontinentiæ ad intemperantiam. — 4° Quis sit turpior : Utrùm incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM INCONTINENTIA PERTINEAT AD ANIMAM, AN AD CORPUS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non est ex parte animæ, sed ex parte corporis. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. 5, ante med.), quòd « mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes. » Ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

2. Præterea, id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexionem. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. 7, in fin.), quòd « maximè acuti, id est, cholerici, et melancholici secundùm effrenatam concupiscentiam sunt incontinentes. » Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

3. Præterea, victoria magis pertinet ad eum qui vincit quàm ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quòd caro concupiscens adversùs spiritum (1) superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quàm ad animam.

Sed *contra* est quòd homo differt à bestiis principaliter secundùm animam. Differt autem secundùm rationem continentiæ et incontinentiæ : bestias enim dicimus neque continentes, neque incontinentes, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 3 et 6, à med.). Ergo incontinentia maximè est ex parte animæ.

CONCLUSIO. — Incontinentia ad animam per se spectat : ad corpus verò non ut ad veram causam, sed tantùm ut ad aliquam occasionem, referri potest.

Respondeo dicendum quòd unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quàm ei quod solam occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solam occasionem præstat incontinentiæ : ex dispositione enim corporis potest contingere quòd insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporis organici (2). Sed hujusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ, sed occasio sola; eò quòd durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere. Si verò passiones adeo insurgant quòd totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiæ, neque incontinentiæ : quia non salvatur in eis judicium rationis, quod continens servat, et incontinens deserit. Et sic relinquitur quòd per se causa incontinentiæ sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit. — Quod quidem

(1) Ut ad Gal. V, 17 Apostolus loquitur; subdens quoque per oppositum quod *spiritus adversus carnem :* absit autem ut semper caro concupiscens ita spiritum vincat.

(2) Sic vocati, quia partibus constat quibus ut instrumentis ad varias utitur fonctiones, cùm sit ὄργανον idem quod *instrumentum*

fit duobus modis, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7, non procul à fin.) : uno modo, quando anima passionibus cedit, antequam ratio consilietur : quæ quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel prævolatio (1); alio modo, quando non permanet homo in his quæ consiliata sunt, eò quòd debiliter est firmatus in eo quod ratio judicavit (2) : unde hæc incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quòd incontinentia principaliter ad animam pertinet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd anima humana est corporis forma et habet quasdam vires corporeis organis utentes : quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ quæ sunt sine corporeis instrumentis, id est, ad actum intellectûs et voluntatis; inquantum scilicet intellectus à sensu accipit, et voluntas impellitur à passione appetitûs sensitivi. Et secundùm hoc, quia femina secundùm corpus habet quamdam debilem complexionem, fit ut in pluribus quòd etiam debiliter inhæreat quibuscumque inhæret; etsi raró in aliquibus aliter accidat, secundùm illud (Proverb. ult. 10) : *Mulierem fortem quis inveniet?* Et quia id quod est parvum vel debile, reputatur quasi nullum, inde est quòd Philosophus loquitur de mulieribus, quasi non habentibus judicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quòd mulieres non dicimus continentes, quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex impetu passionis contingit quòd aliquis statim sequatur passionem ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire solet vel ex velocitate, sicut in cholericis, vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissimè inflammantur; sicut è contrario contingit quòd aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quòd debiliter inhæret propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est (in solut. præc.): quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eamdem causam, sicut et in mulieribus. Hæc autem accidunt, inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quamdam negligentiam spiritûs non resistentis fortiter.

ARTICULUS II. — UTRUM INCONTINENTIA SIT PECCATUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd incontinentia non sit peccatum. Quia, ut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. III, cap. 18, parum à princ.), « Nullus peccat in eo quod vitare non potest. » Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundùm illud (Sap. VIII, 21) : *Scio quòd non possum esse continens, nisi Deus det* (3). Ergo incontinentia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

3. Præterea, nullus peccat ex eo quòd Deum vehementer amat. Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens; dicit enim Dionysius

(1) *Prævolatio* ex græco προπέτεια, prævolare aut rationem præcurrere; hanc vocem reddunt interpretes recentiores per *temeritatem*, quod ad idem redit.

(2) Tum incontinens dicere potest cum poeta : *Video meliora proboque, deteriora sequor.*

(3) Horum verborum sensus litteralis est iste : scivi quòd non possum esse compos sapientiæ, sive quòd sapientiam consequi non possum nisi Deus eam mihi det. Hic igitur ad rem non pertinet.

(De div. nom. cap. 3, part. 1, lect. 10), quòd « Paulus per incontinentiam divini amoris dixit : *Vivo ego, jam non ego* (Galat. II). » Ergo incontinentia non est peccatum.

Sed *contra* est quòd connumeratur aliis peccatis (II. Timoth. III, 3), ubi dicitur : *Criminatores, incontinentes, immites*, etc. Ergo incontinentia est peccatum.

CONCLUSIO. — **Incontinentia circa delectationum tactûs concupiscentias, vitiosa est, similiter et quæ circa honores et divitias : quæ verò circa concupiscentias rerum est, quibus non contingit abuti, non peccatum est, sed ad perfectionem virtutis spectat.**

Respondeo dicendum quòd incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter : uno modo propriè et simpliciter; et sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactûs, sicut et intemperantia, ut supra dictum est de continentia (quæst. præc. art. 2). Et hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione : uno modo ex eo quòd incontinens recedit ab eo quod est secundùm rationem; alio modo ex eo quòd se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 8, à med.), quòd « incontinentia vituperatur non solùm sicut peccatum, » quod scilicet est per recessum à ratione, sed sicut malitia quædam, inquantum pravas concupiscentias sequitur. Alio modo incontinentia attenditur circa aliquid, propriè quidem inquantum homo recedit ab eo quod est secundùm rationem, sed non simpliciter; putà cùm aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum et aliorum hujusmodi, quæ secundùm se videntur esse bona (1) : circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundùm quid, sicut supra de continentia dictum est (quæst. præc. art. 2 ad 3). Et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quòd aliquis ingerat se pravis concupiscentiis, sed ex eo quòd non servet modum debitum rationis etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non propriè, sed secundùm similitudinem; putà circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis malè uti, putà circa concupiscentias virtutum; circa quas dici potest aliquis esse incontinens per similitudinem : quia sicut ille qui est incontinens, totaliter ducitur per concupiscentiam malam, ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundùm rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundùm illud (Joan. XV, 5) : *Sine me nihil potestis facere.* Unde per hoc quòd homo indiget divino auxilio ad hoc quòd sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum : quia, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3, à med.), « quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus. »

Ad *secundum* dicendum, quòd in eo qui est incontinens vincitur judicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati, sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per judicium rationis quod habet.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, et non propriè (2).

(1) Tum peccat ratione modi et formæ ; quamvis enim ejusmodi res non sint simpliciter malæ; malum tamen est excedere modum rectæ rationis in iis appetendis, vel consequendis.

(2) Nam S. Dionysius Areopagita tantùm voluit dicere Paulum per incontinentiam divini amoris dixisse : *Vivo ego, jam non ego, vivit verò in me Christus.*

ARTICULUS III. — UTRUM INCONTINENS PLUS PECCET QUAM INTEMPERATUS (1).

De his etiam 1 2, quæst. LXXVIII, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 43, quæst. I, art. 4 corp. et De ver. quæst. XXIV, art. 10 corp. et Ethic. lib. I, lect. 3, col. 4, et lib. VII, lect. 4, col. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd incontinens plus peccet quàm intemperatus. Tantò enim aliquis videtur graviùs peccare, quantò magis contra conscientiam agit, secundùm illud (Lucæ XII, 47) : *Servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis*, etc. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam quàm intemperatus ; quia, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 2), incontinens sciens quàm prava sunt quæ concupiscit, nihilominùs agit propter passionem ; intemperatus autem judicat (2) ea quæ concupiscit esse bona. Ergo incontinens graviùs peccat quàm intemperatus.

2. Præterea, quantò aliquod peccatum gravius est, tantò videtur esse minùs sanabile : unde et peccata in Spiritum sanctum, quæ sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiæ videtur esse insanabilius quàm peccatum intemperantiæ : sanatur enim peccatum alicujus per admonitionem et correctionem ; quæ nihil videtur conferre incontinenti qui scit se malè agere, et nihilominùs malè agit ; intemperato autem videtur quòd bene agat, et sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quòd incontinens graviùs peccet quàm intemperatus.

3. Præterea, quantò aliquis ex majori libidine peccat, tantò graviùs peccat. Sed incontinens peccat et majori libidine quàm intemperatus, quia incontinens habet vehementes passiones et concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quàm intemperatus.

Sed *contra* est quòd impœnitentia aggravat omne peccatum : unde Augustinus (lib. De verb. Dom. serm. 11, cap. 12 et 13) dicit quòd « impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum. » Sed, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7 et 8, in princ.), « intemperatus non est pœnitivus, immanet enim electioni ; incontinens autem omnis est pœnitivus. » Ergo intemperatus graviùs peccat quàm incontinens.

CONCLUSIO. — Intemperatus multò deteriùs peccat quàm incontinens, cùm ex habitu ille, hic verò ex passione peccet.

Respondeo dicendum quòd peccatum, secundùm Augustinum (in lib. De duab. animab. cap. 10 et 11) , præcipuè in voluntate consistit. «Voluntas enim est quâ peccatur, et rectè vivitur. » Et ideo ubi est major inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito ; in eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio citò transit, habitus autem est qualitas difficilè mobilis (3) ; inde est quòd incontinens statim pœnitet, transeunte passione : quod non accidit de intemperato : quinimò gaudet se peccasse, eò quòd operatio peccati est sibi facta connaturalis secundùm habitum. Unde de his dicitur (Proverb. II, 14), quòd *lætantur, cùm malè fecerint, et exultant in rebus pessimis*. Unde patet quòd intemperatus est multò pejor quàm incontinens, ut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7, ante med.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ignorantia intellectûs quandoque qui-

(1) Ostendit S. Doctor incontinentem minùs peccare quàm intemperatum ; ex definitione incontinentis et intemperati tota pendet hæc solutio.

(2) Saltem hic et nunc vel in particulari, quamvis non simpliciter et in universali.

(3) Ex Philosophi categoriis (cap. *De qualitate*) ubi habitum à dispositione sic distinguit quòd hæc facilè sit mobilis.

dem præcedit inclinationem appetitûs et causat eam : et sic quantò est major ignorantia, tantò magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, inquantum causat involuntarium; alio modo è converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitûs; et talis ignorantia quantò est major, tantò peccatum est gravius, quia ostenditur inclinatio appetitûs esse major. Ignorantia autem tam incontinentis quàm intemperati provenit ex eo quòd appetitus est in aliquid inclinatus, sive per passionem sicut in incontinente, sive per habitum, sicut in intemperato. Major autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quàm in incontinente; et uno quidem modo quantùm ad durationem, quia in incontinente durat illa ignorantia solùm passione durante, sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris; ignorantia autem intemperati durat assiduè propter permanentiam habitûs, unde assimilatur phthisi (φθίσῃ), vel cuicumque morbo continuo, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 8, circa princ.). Alio autem modo est major ignorantia intemperati quantùm ad id quod ignoratur : nam ignorantia incontinentis attenditur quantùm ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum; sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, inquantum silicet judicat hoc esse bonum, ut irrefrenatè concupiscentias sequatur. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7, ante med. et cap. 8, in fin.), quòd « incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium (1), » scilicet recta æstimatio de fine.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis, et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est (quæst. CXLII, art. 2). Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus. Sed difficilior est ejus sanatio propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quæ corrupta est circa æstimationem ultimi finis, qui se habet sicut principium in demonstrativis. Difficiliùs autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, et similiter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitûs, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficilè tollitur; inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ faciliùs reprimi potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd libido voluntatis, quæ auget peccatum, major est in intemperato quàm in incontinente, ut ex dictis patet (in corp. art.). Sed libido concupiscentiæ appetitûs sensitivi quandoque major est in incontinente, quia incontinens non peccat nisi ex gravi concupiscentia; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam prævenit. Et ideo Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7 et 8, circa med.), quòd « magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quietè, id est, remissè, concupiscens persequitur delectationes. Quid enim faceret, si adesset concupiscentia juvenilis (2)? »

ARTICULUS IV. — UTRUM INCONTINENS IRÆ SIT PEJOR QUAM INCONTINENS CONCUPISCENTIÆ.

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 2 corp. et De ver. quæst. XXV, art. 2 corp. et Ethic. lib. VII, lect. 6 princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd incontinens iræ sit pejor

(1) Vel rectiùs ex græco σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή, salvatur enim quod optimum est, putà principium.

(2) Sive sic tantùm : *Quid faceret* in passione existens (ἐν πάθει ὤν).

quàm incontinens concupiscentiæ. Quantò enim difficilius est resistere passioni, tantò incontinentia videtur esse levior; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7, à med.) : « Non enim si quis à fortibus et superexcedentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile. » Sed, sicut Heraclitus dixit, « difficilius est pugnare contra concupiscentiam quàm contra iram. » Ergo levior est incontinentia concupiscentiæ quàm incontinentia iræ.

2. Præterea, si passio propter suam vehementiam totaliter auferat judicium rationis, omnino excusatur aliquis à peccato, sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de judicio rationis in eo qui est incontinens iræ, quàm in eo qui est incontinens concupiscentiæ : iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 6, in princ.). Ergo incontinens iræ est pejor quàm incontinens concupiscentiæ.

3. Præterea, tantò aliquod peccatum est gravius, quantò est periculosius. Sed incontinentia iræ videtur esse periculosior, quia perducit hominem ad majus peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum quàm adulterium, ad quod perducit concupiscentiæ incontinentia. Ergo incontinentia iræ est gravior quàm incontinentia concupiscentiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 6), quòd minùs turpis est incontinentia iræ quàm incontinentia concupiscentiæ.

CONCLUSIO. — **Quanquam secundùm passionis rationem concupiscentiæ incontinentia turpior sit quàm iræ; quantùm tamen ad malum sequens, gravior est iræ incontinentia quàm concupiscentiæ.**

Respondeo dicendum quòd peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. Uno modo ex parte passionis, ex qua ratio superatur : et sic incontinentia concupiscentiæ turpior est quàm incontinentia iræ, quia motus concupiscentiæ habet majorem inordinationem quàm motus iræ. Et hoc propter quatuor, quæ Philosophus tangit (Ethic. lib. VII, loc. cit.) : primò quidem, quia motus iræ participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet iratus tendit ad vindicandum injuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat, sed non perfectè, quia non intendit debitum modum vindictæ; sed motus concupiscentiæ totaliter est secundùm sensum, et nullo modo secundùm rationem. Secundò, quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem propter velocitatem motûs choleræ, quæ tendit ad iram : unde magis est in promptu quòd ille qui est secundùm complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quàm quòd ille qui dispositus est ad concupiscendum, concupiscat; unde etiam frequentiùs ex iracundis nascuntur iracundi quàm ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis veniâ dignum. Tertiò, quia ira quærit manifestè operari, sed concupiscentia quærit latebras et dolosè subintrat. Quartò, quia concupiscens delectabiliter operatur; sed iratus quasi quâdam tristitiâ præcedente coactus (1). Alio modo potest considerari peccatum incontinentiæ quantùm ad malum in quod quis incidit à ratione discedens : et sic incontinentia iræ est, ut plurimùm, gravior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd difficilius est assiduè pugnare contra

(1) Non ergo eo sensu quòd iram actu cum tristitia exequatur, quia potius delectatur in vindicando vel exequendo illo ad quod incitat ira ; sed eo sensu tantùm quod ut ad iram exequendam erumpat, compellitur à tristitia quam propter injuriam illatam sibi vel in se redundantem concepit.

delectationem quàm contra iram, quia concupiscentia est magis continua; sed ad horam difficilius est resistere iræ propter ejus impetum.

Ad *secundum* dicendum, quòd concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat judicium rationis, sed quia in nullo procedit secundùm judicium rationis : et ex hoc est turpior.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte eorum in quæ incontinens deducitur (1).

QUÆSTIO CLVII.

DE CLEMENTIA ET MANSUETUDINE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de clementia, et mansuetudine, et vitiis oppositis. Circa ipsas autem virtutes quæruntur quatuor : 1° Utrùm clementia et mansuetudo sint idem. — 2° Utrùm utraque earum sit virtus. — 3° Utrùm utraque earum sit pars temperantiæ. — 4° De comparatione earum ad alias virtutes.

ARTICULUS I. — UTRUM CLEMENTIA ET MANSUETUDO SINT PENITUS IDEM (2).

De his etiam infra, art. 4 ad 3, et Sent. II, dist. 33, quæst. III, art. 2, quæstiunc. I ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd clementia et mansuetudo sint penitùs idem. Mansuetudo enim est moderativa irarum, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 5). Ira autem est appetitus vindictæ (3). Cùm ergo clementia sit « lenitas superioris adversùs inferiorem in constituendis pœnis, » ut Seneca dicit (De clementia, lib. II, cap. 3, circ. princ.), per pœnas autem fiat vindicta, videtur quòd clementia et mansuetudo sint idem.

2. Præterea, Tullius dicit (Rhetor. lib. II, De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « clementia est virtus per quam animus temerè concitatus in odium alicujus, benignitate retinetur; » et sic videtur quòd clementia sit moderativa odii. Sed odium, ut Augustinus dicit (epist. 211, al. 109, inter med. et fin.), causatur ab ira, circa quam est mansuetudo et clementia. Ergo videtur quòd clementia et mansuetudo sint penitùs idem.

3. Præterea, idem vitium non contrariatur diversis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini et clementiæ, scilicet crudelitas. Ergo videtur quòd mansuetudo et clementia sint penitùs idem.

Sed *contra* est quòd secundùm prædictam definitionem Senecæ, « clementia est lenitas superioris adversùs inferiorem. » Mansuetudo autem non solùm est superioris ad inferiorem, sed cujuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitùs idem.

CONCLUSIO. — Quanquam mansuetudo, ut iræ moderativa, in eumdem concurrat effectum cum clementia, diversa tamen ab ea est, quòd clementia moderativa sit exterioris punitionis, mansuetudo verò interioris passionis.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, ante med.), virtus moralis consistit circa passiones et actiones. Passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes, quæ moderantur passiones, quodammodo concurrunt in eumdem effectum cum virtutibus quæ moderantur actiones, licèt specie differant : sicut ad justitiam propriè pertinet cohibere hominem à furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem, vel concupiscentiam pecuniæ, quæ moderatur per liberalitatem; et ideo liberalitas concurrit cum

(1) Respectu quorum nempe potest gravior esse ira vel incontinentia iræ quàm concupiscentia vel incontinentia concupiscentiæ; quia pejus illud est in quod ira vel incontinentia iræ interdùm præcipitat : etsi non omnis ira talis præcisè sumpta.

(2) Mansuetudo iram moderatur, clementia verò mitigat pœnas, quantùm tamen justitia permittit.

(3) Sicut Philosophus et Tullius definierunt.

justitia in hoc effectu qui est abstinere à furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione iræ provocatur aliquis ad hoc quòd graviorem inferat pœnam; ad clementiam autem pertinet directè quòd sit diminutiva pœnarum : quod quidem impediri posset per excessum iræ. Et ideo mansuetudo, inquantum refrenat impetum iræ, concurrit in eumdem effectum cum clementia; differunt tamen ab invicem, inquantum clementia est moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem propriè diminuit passionem iræ (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd mansuetudo propriè respicit ipsum vindictæ appetitum; sed clementia respicit ipsas pœnas, quæ exteriùs adhibentur ad vindictam.

Ad *secundum* dicendum, quòd affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum quæ homini per se non placent. Ex hoc autem quòd aliquis amat aliquem, provenit quòd non placet ei per se pœna ejus, sed solùm in ordine ad aliud, putà ad justitiam vel ad correctionem ejus qui punitur. Et ideo ex amore provenit quòd aliquis sit promptus ad diminuendum pœnas (quod pertinet ad clementiam), et ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit quòd « animus concitatus in odium, scilicet ad graviùs puniendum, per clementiam retinetur (2), ne scilicet acriorem pœnam inferat, non quòd clementia sit directè odii moderativa, sed pœnæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd mansuetudini, quæ est directè circa iras, propriè opponitur vitium iracundiæ, quod importat excessum iræ; sed crudelitas importat excessum in puniendo. Unde dicit Seneca (De clementia, lib. II, cap. 4), quòd « crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent. » Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici sævi, vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

ARTICULUS II. — UTRUM TAM CLEMENTIA QUAM MANSUETUDO SIT VIRTUS (3).

De his etiam infra, art. 3 corp. et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 2 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd neque clementia, neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi severitati, quæ est quædam virtus. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

2. Præterea, virtus corrumpitur per superfluum et diminutum. Sed tam clementia quàm mansuetudo in quadam diminutione consistunt : nam clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo autem est diminutiva iræ. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

3. Præterea, mansuetudo sive mititas ponitur (Matth. v) inter beatitudines, et inter fructus (Galat. v). Sed virtutes differunt et à beatitudinibus et à fructibus. Ergo non continentur sub virtute.

Sed *contra* est quòd dicit Seneca (De clementia, lib. II, cap. 5, in princ.): « Clementiam et mansuetudinem omnes viri boni præstabunt. » Sed virtus est propriè quæ pertinet ad bonos viros : nam « virtus est quæ bonum facit

(1) Sic ergo clementia non potest esse sine mansuetudine, sed sine clementia mansuetudo esse potest in iis qui non habent auctoritatem puniendi : unde latiùs patet mansuetudo quàm clementia, quia hæc ad publicas personas tantùm spectat, illa etiam ad privatas.

(2) Scilicet comitate (hoc est benignitate) quæ blanditiem quamdam exteriorem significat : unde Ovidianum illud :

Majestas comis ubique tua est.

(3) Dicitur de clementia (Prov. XI) : *Clementia præparat vitam*, et (cap. XX) : *Misericordia et veritas custodiunt regem : et roboratur clementia thronus ejus*, (De mansuetudine, Ps. XXXVI) : *Mansueti hæreditabunt terram*, et (Matth. v) : *Beati mites quoniam ipsi possidebunt terram.*

habentem, et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6). Ergo clementia et mansuetudo sunt virtutes.

CONCLUSIO. — Tam clementia, quàm mansuetudo virtutes sunt, per quas secundùm rectam rationem moderamur affectum iræ.

Respondeo dicendum quòd ratio virtutis moralis consistit in hoc quòd appetitus rationi subdatur, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. ult.). Hoc autem servatur tam in clementia quàm in mansuetudine : nam clementia, diminuendo pœnas, aspicit ad rationem (1), ut Seneca dicit (De clementia, lib. II, cap. 5, à princ.). Similiter etiam mansuetudo secundùm rationem rectam (2) moderatur iras, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 5). Unde manifestum est quòd tam clementia quàm mansuetudo est virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd mansuetudo non directè opponitur severitati : nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Unde secundùm hoc videretur magis opponi clementiæ, quæ etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est (art. præc.). Non tamen opponitur, eò quòd utrumque est secundùm rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem pœnarum, quando hoc recta ratio requirit; clementia autem diminutiva est pœnarum etiam secundùm rationem rectam, quando scilicet oportet, et in quibus oportet. Et ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 5, in princ.), habitus qui medium tenet in ira, est innominatus; et ideo virtus nominatur à diminutione iræ, quæ significatur nomine mansuetudinis : eò quòd virtus propinquior est diminutioni quàm superabundantiæ, propter hoc quòd naturalius est homini appetere vindictam injuriarum illatarum, quàm ab hoc deficere, quia vix alicui nimis parvæ videntur injuriæ sibi illatæ, ut dicit Sallustius (in conjur. Catil. ante med. orat. Cæsar.). Clementia autem est diminutiva pœnarum, non quidem in respectu ad id quod est secundùm rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundùm legem communem, quam respicit justitia legalis; sed propter aliqua particularia considerata clementia diminuit pœnas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca (De clementia, lib. II, cap. ult. à med.) : « Clementia hoc primum præstat ut qui dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiet : venia verò debitæ pœnæ remissio est. » Ex quo patet quòd clementia comparatur ad severitatem, sicut epicheia ad justitiam legalem, cujus pars est severitas quantùm ad inflictionem pœnarum secundùm legem (3); differt tamen clementia ab epicheia, ut infra dicetur (art. seq. ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd beatitudines sunt actus virtutum; fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum : et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni et virtutem, et beatitudinem, et fructum.

ARTICULUS III. — UTRUM PRÆDICTÆ VIRTUTES SINT PARTES TEMPERANTIÆ (4).

De his etiam supra, quæst. CXLIII, et infra, quæst. CLXI, art. 4 corp. et Sent. II, dist. 44, quæst. II, art. 1 ad 3, et III, dist. 33, quæst. III, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ. Clementia enim est diminutiva pœnarum, ut dictum est (art. præc.). Hoc autem Philosophus (Ethic. lib. V, cap. 10) attribuit epi-

(1) Non enim ita se habet per favorem sceleris, neque per muliebrem quamdam indulgentiam.

(2) Id est, non per negligentiam aut stupiditatem.

(3) Multò autem magis est locus clementiæ quando lex non determinavit speciem aut quantitatem pœnæ, sed eam judicis arbitrio reliquit.

(4) Probat S. Doctor clementiam et mansuetudinem esse partes potentiales temperantiæ.

cheiæ, quæ pertinet ad justitiam, ut supra habitum est (qu. cxx, art. 2). Ergo videtur quòd clementia non sit pars temperantiæ.

2. Præterea, temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

3. Præterea, Seneca dicit (De clementia, lib. II, cap. 4, circa med.): « Cui voluptati sævitia est, possumus insaniam vocare. » Hoc autem opponitur clementiæ et mansuetudini. Cùm ergo insania opponatur prudentiæ, videtur quòd clementia et mansuetudo sint partes prudentiæ magis quàm temperantiæ.

Sed *contra* est quod Seneca dicit (De clementia, lib. II, cap. 3, circ. princ.), quòd « clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi. » Tullius etiam (De invent. lib. II, aliquant. ante finem) ponit clementiam partem temperantiæ.

CONCLUSIO. — Clementia et mansuetudo, cùm in quodam concupiscentiarum moderamine consistant, virtuti temperantiæ, ut potentiales illius partes adjunguntur.

Respondeo dicendum quòd partes assignantur virtutibus principalibus, secundùm quòd imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis quantùm ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde et nomen accipit: sicut modus et nomen justitiæ in quadam æqualitate consistit; fortitudinis autem in animi quadam firmitate; temperantiæ autem in quadam refrenatione, inquantum scilicet refrenat concupiscentias vehementissimas delectationum tactûs. Clementia autem et mansuetudo similiter in quadam refrenatione (1) consistunt, quia scilicet clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo verò est mitigativa iræ, ut ex dictis patet (art. 1 et 2 præc.). — Et ideo tam clementia quàm mansuetudo adjunguntur temperantiæ sicut virtuti principali; et secundùm hoc ponuntur partes temperantiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in diminutione pœnarum duo sunt consideranda. Quorum unum est quòd diminutio pœnarum fiat secundùm intentionem legislatoris, licèt non secundùm verba legis; et secundùm hoc pertinet ad epicheiam. Aliud autem est quædam moderatio affectûs, ut homo non utatur suâ potestate in inflictione pœnarum (2); et hoc propriè pertinet ad clementiam. Propter quod Seneca dicit (De clement. lib. II, cap. 3, circ. princ.), quòd « clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi. » Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectûs, quâ quis abhorret omne illud quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca (loc. cit.), quòd « clementia est quædam lenitas animi, nam, è converso, austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

Ad *secundum* dicendum, quòd adjunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundùm modum virtutis, qui est quasi quædam forma ejus, quàm secundùm materiam. Mansuetudo autem et clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est (in corp. art.), licèt non conveniant in materia.

Ad *tertium* dicendum, quòd insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quòd corpus recedit à debita complexione humanæ speciei; ita etiam insania secundùm animam accipitur per hoc quòd anima humana recedit à debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit et secundùm rationem, ut putà cùm

(1) Mansuetudo refrenat iram, clementia pœnam ejusque inferendæ affectum.

(2) Tum judex seipsum quasi restringit ne totâ suâ potestate in puniendo utatur.

aliquis usum rationis amittit : et quantùm ad vim appetitivam, putà cùm aliquis amittit affectum humanum, secundùm quem homo est naturaliter omni homini amicus, ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 1). Insania autem quæ excludit usum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quòd aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania, quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

ARTICULUS IV. — UTRUM CLEMENTIA ET MANSUETUDO SINT POTISSIMÆ VIRTUTES.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes. Laus enim virtutis præcipuè consistit in hoc quòd ordinat hominem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione consistit (1). Sed mansuetudo maximè ordinat hominem ad Dei cognitionem : dicitur enim (Jacobi I, 21) : *In mansuetudine suscipite insitum verbum;* et (Eccli. V, 13) : *Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei;* et Dionysius dicit, in epist. ad Demophilum (quæ est 8, in princ.) : « Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum. » Ergo mansuetudo est potissima virtutum.

2. Præterea, tantò virtus aliqua videtur esse potior, quantò magis acceptatur à Deo et ab hominibus. Sed mansuetudo maximè videtur acceptari à Deo : dicitur enim (Eccli. I, 34), quòd *beneplacitum est Deo fides et mansuetudo :* unde et specialiter ad suæ mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens (Matth. XI, 29) : *Discite à me, quia mitis sum, et humilis corde;* et Hilarius dicit (can. 4 in Matth. parum à princ.), quòd « per mansuetudinem mentis nostræ habitat Christus in nobis. » Est etiam hominibus acceptissima ; unde dicitur (Eccli. III, 19) : *Fili, in mansuetudine perfice opera tua, et super hominum gloriam diligeris;* propter quod et (Proverb. XX, 28) dicitur quòd *clementiâ thronus regius roboratur.* Ergo mansuetudo et clementia sunt potissimæ virtutes.

3. Præterea, Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 2, à princ.), quòd « mites sunt qui cedunt improbitatibus, et non resistunt malo; sed vincunt in bono malum. » Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem, quæ videtur esse potissima virtutum : quia super illud (I. Timoth. IV) : *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii quòd « summa religionis christianæ in pietate consistit. » Ergo mansuetudo et clementia sunt maximæ virtutes.

Sed *contra* est quia non ponuntur virtutes principales, sed adjunguntur alteri virtuti quasi principaliori (2).

CONCLUSIO. — Non nisi secundùm quid, dispositivè videlicet, clementia et mansuetudo potissimæ virtutes sunt.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quoad omnia, sed secundùm quid et in aliquo genere. Non autem est possibile quòd clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter, quia laus earum attenditur in hoc quòd retrahunt à malo, inquantum scilicet diminuunt iram vel pœnam. Perfectius autem est consequi bonum quàm carere malo. Et ideo virtutes quæ simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, charitas, et etiam prudentia, et justitia, sunt simpliciter majores virtutes quàm clementia et mansuetudo. — Sed secundùm quid nihil prohibet clementiam et mansuetudinem habere quamdam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus pravis. Nam

(1) Sive consideretur naturalis beatitudo ad quam ordinat solùm virtus moralis ; sive consideretur beatitudo supernaturalis ad quam ordinant christianæ virtutes.

(2) Putà temperantiæ, ut nominatim de clementia ex Tullio, sed implicitè de mansuetudine notatum est.

ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maximè impedit animum hominis ne liberè judicet veritatem (1) : et propter hoc mansuetudo maximè facit hominem esse compotem sui. Unde dicitur (Eccli. x, 31) : *Fili, in mansuetudine serva animam tuam.* Quamvis concupiscentiæ delectationum tactûs sint turpiores et magis continuè infestent, propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet (quæst. CXLI, art. 7, ad 2). Clementia verò in hoc quòd diminuit pœnas, maximè videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos, et eorum mala impedimus (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum, et hoc dupliciter : primò quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ, ut dictum est (in corp. art.); alio modo quia ad mansuetudinem pertinet quòd homo non contradicat verbis veritatis; quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. II, cap. 7, à princ.) : « Mitescere est non contradicere divinæ Scripturæ, sive intellectæ, si aliqua vitia nostra percutit; sive non intellectæ, quasi nos meliùs sapere veriùsque percipere possemus. »

Ad *secundum* dicendum, quòd mansuetudo et clementia reddunt hominem Deo et hominibus acceptum (3), secundùm quòd concurrunt in eumdem effectum cum charitate, quæ est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd misericordia et pietas conveniunt quidem cum mansuetudine et clementia, inquantum concurrunt in eumdem effectum, qui est prohibere mala proximorum; differunt tamen quantùm ad motivum : pietas enim removet mala proximorum ex reverentia, quam habet ad aliquem superiorem, putà ad Deum vel parentem; misericordia verò removet mala proximorum ex hoc quòd in eis aliquis contristatur, inquantum æstimat ea ad se pertinere, ut supra dictum est (quæst. XXX, art. 2), quod provenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaudere et contristari; mansuetudo autem hoc facit, inquantum removet iram incitantem ad vindictam; clementia verò hoc facit ex animi lenitate, inquantum judicat esse æquum ut aliquis non ampliùs puniatur.

QUÆSTIO CLVIII.

DE IRACUNDIA (4), IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis : et primò de iracundia, quæ opponitur mansuetudini; secundò de crudelitate, quæ opponitur clementiæ. Circa iracundiam quæruntur octo : 1° Utrùm irasci possit esse aliquando licitum. — 2° Utrùm ira sit peccatum. — 3° Utrùm sit peccatum mortale. — 4° Utrùm sit gravissimum peccatorum. — 5° De speciebus iræ. — 6° Utrùm ira sit vitium capitale. — 7° Quæ sint filiæ ejus. — 8° Utrùm habeat vitium oppositum.

(1) Quatenùs nempe rationis usum impedit et excæcat oculum cordis, vel confundit ac turbat mentem; ut ex professo discussum est (1 2, quæst. XLVIII, art. 3, et paulò infra quæst. CLIV, art. 1 ad 2).

(2) Hinc dixit Christus : *Discite à me quia mitis sum,* et eamdem virtutem suis exemplis nobis commendavit, quando *cùm malediceretur non maledicebat : cùm pateretur, non comminabatur* (I. Pet. II).

(3) Sic enim Basilius in constitutionibus monasticis (cap. 11) : *Mansuetudo patientiæ mater est quæ conjuncta benignitati præstantissimam omnium virtutum charitatem efficit,* etc.

(4) Ira aliquandò sic ab iracundia distinguitur : ut ira significat passionem transeuntem quæ citò exurgit et citò transit; iracundia verò iram permanentem ; at in proposito sumuntur pro iisdem.

ARTICULUS I. — UTRUM IRASCI SIT LICITUM (1).

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. IV, art. 2, quæst. II corp. et De malo, quæst. XII, art. 1, et Eph. IV, lect. 8, et Job, XVII, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd irasci non sit (2) licitum. Hieronymus enim exponens illud (Matth. v) : *Qui irascitur fratri suo*, etc., dicit : « In quibusdam codicibus additur : *Sine causa*. Cæterùm in veris definita sententia est, et ira penitùs tollitur. » Ergo irasci nullo modo licitum est.

2. Præterea, secundùm Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22), « malum animæ est sine ratione esse. » Sed ira semper est sine ratione; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. 6, in princ.), quòd « ira non perfectè audit rationem; » et Gregorius dicit (Moral. lib. V, cap. 30, parum à princ.), quòd « cùm tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat; » et Cassianus dicit (De institut. cœnob. lib. VIII, cap. 6, in princ.) : « Quilibet ex causa iracundiæ motus effervens excæcat oculum cordis. » Ergo irasci semper est malum.

3. Præterea, « ira est appetitus vindictæ, » ut Glossa (ord. Augustini lib. de Quæst. in Levit. quæst. 70, à med.) dicit (super Lev. XIX) : *Non oderis fratrem tuum in corde tuo*. Sed appetere ultionem non videtur esse licitum : sed hoc est Deo reservandum, secundùm illud (Deuter. XXXII, 35) : *Mea est ultio*. Ergo videtur quòd irasci semper sit malum.

4. Præterea, omne illud quod abducit nos à divina similitudine, est malum. Sed irasci semper abducit nos à divina similitudine, quia *Deus cum tranquillitate judicat*, ut habetur (Sap. XII, 18). Ergo irasci semper est malum.

Sed *contra* est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. 11, in Op. imperf. aliquant. à princ.) : « Qui sine causa irascitur, reus erit; qui verò cum causa, non erit reus; nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur. » Ergo irasci non semper est malum (3).

CONCLUSIO. — Secundùm rectam rationem irasci laudabile est.

Respondeo dicendum quòd ira, propriè loquendo, est passio quædam appetitûs sensitivi, à qua vis irascibilis denominatur, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLVI, art. 1), cùm de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animæ, quòd dupliciter potest in eis malum inveniri : uno modo ex ipsa specie passionis, quæ quidem consideratur secundùm objectum passionis; sicut invidia secundùm suam speciem importat quoddam malum; est enim tristitia de bono aliorum, quod secundùm se rationi repugnat; et ideo invidia mox nominata sonat aliquid mali, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6, à med.). Hoc autem non competit iræ, quæ est appetitus vindictæ (4) : potest enim vindicta et bene et malè appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundùm quantitatem ipsius, id est, secundùm superabundantiam, vel defectum ipsius : et sic potest malum in ira inveniri, quando scilicet aliquis irascitur, plus, vel minùs præter rationem rectam. Si autem aliquis irascitur secundùm rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Stoici iram et omnes alias passiones

(1) Irasci potest esse licitum aut vitiosum, quatenùs rationi repugnat, nec ne.

(2) Nicolai, *non possit esse*.

(3) Ira potest nihil aliud esse quàm zelus quo malum prosequimur. In eo sensu dicitur (Ps. IV): *Irascimini et nolite peccare*.

(4) *Vindictæ* sumendæ ex eo qui læsit aut læsisse putatur; atqui hæc vindicta potest bene vel malè fieri secundùm circumstantias.

nominabant affectus quosdam præter ordinem rationis existentes : et secundùm hoc ponebant iram et omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est (1 2, quæst. XXIV, art. 2), cùm de passionibus ageretur. Et sic accipit iram Hieronymus : loquitur enim de ira, quâ quis irascitur contra proximum, quasi malum ejus intendens. Sed secundùm Peripateticos, quorum sententiam magis approbat Augustinus (De civ. Dei, lib. IX, cap. 9), ira et aliæ passiones (1) animæ dicuntur motus appetitûs sensitivi, sive sint moderatæ secundùm rationem, sive non; et secundùm hoc ira non semper est mala.

Ad *secundum* dicendum, quòd ira dupliciter se potest habere ad rationem : uno quidem modo antecedenter, et sic trahit rationem à sua rectitudine, unde habet rationem mali : alio modo consequenter, prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundùm ordinem rationis; et hæc ira est bona, quæ dicitur ira per zelum. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. v, cap. 30, ad fin.) : « Curandum summoperè est ne ira, quæ ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, ne quasi domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata à rationis tergo nunquam recedat. » Hæc autem ira, etsi in ipsa executione actûs judicium rationis aliqualiter impediat, non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius ibidem dicit quòd « ira per zelum turbat rationis oculum, sed ira per vitium excæcat. » Non est autem contra rationem virtutis ut intermittatur deliberatio rationis in executione ejus quod est à ratione deliberatum : quia etiam ars impediretur in suo actu, si dum debet agere, deliberaret de agendis.

Ad *tertium* dicendum, quòd appetere vindictam propter malum ejus qui puniendus est, illicitum est; sed appetere vindictam propter vitiorum correptionem et bonum justitiæ conservandum, laudabile est : et in hoc potest tendere appetitus sensitivus, inquantum movetur à ratione; et dum vindicta secundùm ordinem judicii fit, à Deo fit, cujus minister est potestas puniens, ut dicitur (Rom. XIII).

Ad *quartum* dicendum, quòd Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni : sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus, quia in Deo non est appetitus sensitivus, sicut in nobis, cujus motus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. v, loc. sup. cit.), quòd « tunc robustiùs ira contra vitia erigitur, cùm subdita rationi famulatur. »

ARTICULUS II. — UTRUM IRA SIT PECCATUM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 36, art. 1 ad 2, et III, dist. 15, quæst. II, art. 2, quæst. II corp. et De malo, quæst. XII, art. 2, et Ephes. IV, lect. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non sit peccatum. Peccando enim demeremur. Sed passionibus non demeremur, sicut nec vituperamur, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 5, circa med.). Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLVI, art. 1), cùm de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

2. Præterea, in omni peccato est conversio ad aliquod bonum commutabile. Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicujus. Ergo ira non est peccatum.

3. Præterea, « nullus peccat in eo quod vitare non potest, » ut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. III, cap. 19, à princ.). Sed iram homo vitare non potest : quia super illud (Psal. IV) : *Irascimini, et nolite peccare*, dicit Glossa (ord. Cassiod.) quòd « motus iræ non est in potestate nostra. » Philo-

(1) Non sunt malæ per se, juxta peripateticos, sed ita fieri possunt, si rationi non sint consentaneæ.

(2) Docet S. Doctor iram esse peccatum, quando non continetur intra limites rectæ rationis.

sophus etiam (Ethic. lib. VII, cap. 6, circa med.) dicit quòd « iratus cum tristitia operatur; » tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

4. Præterea, peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 4 et 30). Sed irasci non est contra naturam hominis, cùm sit actus naturalis potentiæ, quæ est irascibilis; unde et Hieronymus dicit in quadam epistola (9 ad Salvinam, aliquant. ante fin.), quòd « irasci est hominis. » Ergo irasci non est peccatum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Ephes. IV, 31) : *Omnis indignatio et ira tollatur à vobis.*

CONCLUSIO. — Ira peccatum est, si modum rationis excedat.

Respondeo dicendum quòd ira, sicut dictum est (art. præc. et 1 2, quæst. XLVI, art. 1), propriè nominat quamdam passionem. Passio autem appetitûs sensitivi intantum est bona, inquantum ratione regulatur; si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi quantùm ad duo : primò quidem quantùm ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Unde si aliquis appetat quòd secundùm ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis iræ appetitus : et vocatur ira per zelum (1). Si autem aliquis appetat quòd fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis, putà si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quàm meruit, vel etiam non secundùm legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio justitiæ et correctio culpæ, erit appetitus iræ vitiosus; et nominatur ira per vitium. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram quantùm ad modum irascendi, ut scilicet motus iræ non immoderatè fervescat nec interiùs, nec exteriùs : quod quidem si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiamsi aliquis appetat justam vindictam (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia passio potest esse regulata ratione, vel non regulata, ideo secundùm passionem absolutè consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii; secundùm tamen quòd est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis; et è contrario secundùm quòd non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti vel vituperabilis. Unde et Philosophus ibidem dicit quòd « laudatur vel vituperatur qui aliqualiter irascitur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus ejus sicut in quoddam commutabile bonum.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis; et ideo motus qui præveniunt judicium rationis non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat; quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire, si insurgat. Et secundùm hoc dicitur quòd motus iræ non est in potestate hominis, ita scilicet quòd nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem Philosophus dicit, iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum, quasi tristetur de eo quòd irascitur, sed quia tristatur de injuria, quam æstimat sibi illatam; et ex hac tristitia movetur ad appetendam vindictam.

(1) Hanc iram demonstravit Christus, quando venditores à templo ejecit, juxta illud oraculum Davidis (Ps. LXVIII) : *Zelus domûs tuæ comedit me.*

(2) Ex his liquet iram non idcircò esse vitiosam, quia magna est, modò recta ratio postulet aut saltem ferat ejusmodi iræ magnitudinem. Laudatur enim Phinees (Num. XXV) quòd magno zelo commotus Israelitam et Madianitidem scortantes occiderit et ita de Matathia (I. Mach. II).

Ad *quartum* dicendum, quòd irascibilis in homine naturaliter subjicitur rationi : et ideo actus ejus intantum est homini naturalis, inquantum est secundùm rationem; inquantum verò est præter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

ARTICULUS III. — UTRUM OMNIS IRA SIT PECCATUM MORTALE (1).

De his etiam 1 2, quæst. LXXXVIII, art. 5 ad 1, et De malo, quæst. VII, art. 4 ad 1, et quæst. XII, art. 3, et Gal. V, lect. 5, col. 2, circa fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim (Job, v, 2) : *Virum stultum interficit iracundia;* et loquitur de interfectione spirituali, à qua peccatum mortale denominatur. Ergo omnis ira est peccatum mortale.

2. Præterea, nihil meretur damnationem æternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam; dicit enim Dominus (Matth. v) : *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio;* ubi dicit Glossa (ord.) quòd per illa tria quæ ibi tanguntur, scilicet « judicium, concilium et gehenna, diversæ mansiones in æterna damnatione pro modo peccati signanter exprimuntur. » Ergo ira est peccatum mortale.

3. Præterea, quidquid contrariatur charitati, est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur charitati, ut patet per Hieronymum super illud (Matth. v) : *Qui irascitur fratri suo,* etc., ubi dicit quòd « hoc est contra proximi dilectionem. » Ergo ira est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod super illud (Psal. IV) : *Irascimini, et nolite peccare,* dicit Glossa (ord. Cassiod.) : « Venialis est ira quæ non perducitur ad effectum. »

CONCLUSIO. — **Ira quâ quis injustam appetit vindictam peccatum mortale est : ira vero ex passione, et quâ in modico vindictam expetimus, veniale est peccatum.**

Respondeo dicendum quòd motus iræ potest esse inordinatus et peccatum dupliciter, sicut dictum est (art. præc.) : uno modo ex parte appetibilis, utpote cùm aliquis appetit injustam vindictam : et sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur charitati et justitiæ (2). Potest tamen contingere quòd talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actûs. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, putà cùm motus iræ prævenit judicium rationis; vel etiam ex parte appetibilis, putà cùm aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum, ita quòd etiamsi actus inferatur, non esset peccatum mortale : putà si aliquis parùm trahit aliquem puerum per capillos vel aliquid hujusmodi. Alio modo potest esse motus iræ inordinatus quantùm ad modum irascendi, utpote si nimis ardenter irascatur interiùs, vel si nimis exteriùs manifestet signa iræ; et sic ira secundùm se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis; potest tamen contingere quòd sit peccatum mortale, putà si ex vehementia iræ aliquis excidat à dilectione Dei et proximi (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate non habetur quòd omnis ira sit peccatum mortale, sed quòd stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur, inquantum scilicet non refrenando per rationem motum

(1) Respondet S. Doctor iram non semper esse peccatum mortale, quia non semper charitati repugnat.

(2) De tali ira dicitur (Matth. v) : *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio* (Ephes. IV) : *Omnis amaritudo, etiam, et indignatio, et clamor et blasphemia tollentur à vobis* (Col. III) : *Deponite et vos iram, indignationem, blasphemiam, turpem sermonem de ore vestro.*

(3) V. g. si vehementia sit tanta ut vel scandalum magnum infirmis præbeat, vel irascentis valetudini multum noceat, vel alioquin destruat charitatem, sive in opere externo, sive tantùm in animo.

iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, putà in blasphemiam Dei, vel in injuriam proximi.

Ad *secundum* dicendum, quòd Dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis : *Qui occiderit, reus erit judicio*. Unde loquitur ibi Dominus de motu iræ in quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcumque gravem læsionem : cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad *tertium* dicendum, quòd in illo casu in quo ira contrariatur charitati, est peccatum mortale, sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet (in corp.).

ARTICULUS IV. — UTRUM IRA SIT GRAVISSIMUM PECCATUM.

De his etiam 1 2, quæst. XLVI, art. 6, et De malo, quæst. XII, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysostomus (hom. XLVII in Joan. ad fin.), quòd « nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius severo visu et multò magis animâ. » Ergo ira est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quantò aliquod peccatum est magis nocivum, tantò videtur esse pejus : quia, sicut Augustinus dicit (Enchirid. cap. 12), « malum dicitur aliquid, quia nocet. » Ira autem maximè nocet, quia aufert homini rationem per quam est dominus sui ipsius : dicit enim Chrysostomus (loc. cit.), quòd « inter iram et insaniam nihil differt, sed temporarius quidam dæmon est, imò quàm qui dæmonio vexatur, gravior. » Ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Præterea, interiores motus dijudicantur secundùm exteriores effectus. Sed effectus iræ est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum peccatum.

Sed *contra* est quòd ira comparatur ad odium, sicut festuca ad trabem : dicit enim Augustinus in Regula (ep. 211, al. 109, aliq. ante fin.) : « Ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca. » Non ergo ira est gravissimum peccatum.

CONCLUSIO. — **Ira, quamvis quantùm ad inordinationem attinet, quæ est secundùm irascendi modum, quamdam excellentiam habeat propter vehementiam et velocitatem sui motûs; invidia tamen, odium et concupiscentia sunt graviora peccata, ut non possit dici gravissimum peccatorum.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 et 2 huj. quæst.), inordinatio iræ secundùm duo attenditur, scilicet secundùm indebitum appetibile, et secundùm indebitum modum irascendi. Quantùm igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum : appetit enim ira malum pœnæ alicujus sub ratione boni, quod est vindicta : et ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum iræ cum illis peccatis quæ appetunt malum proximi, putà cum invidia et odio; sed odium appetit absolutè malum alterius, inquantum hujusmodi; invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ; sed iratus appetit malum alterius sub ratione justæ vindictæ. Ex quo patet quòd odium est gravius quàm invidia, et invidia quàm ira : quia pejus est appetere malum sub ratione mali, quàm sub ratione boni; et pejus est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor, vel gloria, quàm sub ratione rectitudinis justitiæ. — Sed ex parte boni, sub cujus ratione iratus appetit malum, convenit ira cum peccato concupiscentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et quantùm ad hoc etiam absolutè loquendo, peccatum iræ videtur esse minus quàm concupiscentiæ, quantò melius est bonum justitiæ, quod appetit iratus, quàm bonum delectabile

vel utile, quod appetit concupiscens. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 6), quòd « incontinens concupiscentiæ est turpior quàm incontinens iræ. » — Sed quantùm ad inordinationem (1), quæ est secundùm modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam et velocitatem sui motûs, secundùm illud (Prov. XXVII, 4) : *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor : et impetum concitati spiritûs* (2) *ferre quis poterit?* Unde Gregorius dicit (Moral. lib. V, cap. 30, ante med.) : « Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti : lingua quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Chrysostomus loquitur de turpitudine quantùm ad gestus exteriores, qui proveniunt ex impetu iræ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm inordinatum motum (3) iræ, qui provenit ex ejus impetu, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd homicidium non minùs provenit ex odio vel invidia quàm ex ira; ira tamen levior est, inquantum attendit rationem justitiæ, ut dictum est (in corp.).

ARTICULUS V. — UTRUM PHILOSOPHUS CONVENIENTER DETERMINET SPECIES IRACUNDIÆ, DICENS QUOD IRACUNDORUM QUIDAM SUNT ACUTI, QUIDAM AMARI, ET QUIDAM DIFFICILES (4).

De his etiam 1 2, quæst. XLVI, art. 2, et Ethic. lib. IV, lect. 13.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter determinentur species iracundiæ à Philosopho (Ethic. lib. IV, cap. 5), ubi dicit quòd « iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles, sive graves. » Quia secundùm ipsum « amari dicuntur quorum ira difficilè solvitur, et multo tempore manet. » Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quòd etiam secundùm alias circumstantias possint accipi aliæ species iræ.

2. Præterea, *difficiles* sive *graves* dicit (ibid.) esse « quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione. » Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur quòd iidem sint difficiles et amari.

3. Præterea, Dominus (Matth. V) ponit tres gradus iræ, cùm dicit : *Qui irascitur fratri suo; et qui dixerit fratri suo, Racha; et qui dixerit fratri suo, Fatue :* qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quòd prædicta divisio iræ non sit conveniens.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 21) dicit quòd tres sunt irascibilitatis species, scilicet *ira*, quæ vocatur fellea, et *mania*, quæ vocatur insania, et *furor*. Quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam *iram felleam* dicit esse quæ principium et motum habet, quod Philosophus (loc. sup. cit.) attribuit acutis; *maniam* verò dicit esse iram quæ permanet, et in vetustatem devenit, quod Philosophus attribuit amaris; *furorem* autem dicit esse iram quæ observat tempus in supplicium, quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eamdem etiam divisionem ponit Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 16). Ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconveniens.

(1) Ita cum Mss. plurimis edit. passim. Al., *ad ordinationem.*

(2) Habetur tantùm in bibliis modernis : *Impetum concitati ferre quis poterit?* Sed subaudiri spiritum posse insinuat similis phrasis (Prov. XVIII, 14) : *Spiritus viri sustentat imbecillitatem suam : Spiritum verò ad irascendum facilem quis poterit sustinere?*

(3) Ita cum codd. Alcan. et Rom. edit. plurimi. Nicolai cum codd. Cam. et Paris., *modum.*

(4) Juxta meliorem textûs Philosophi versionem, alii censent ab eo poni quatuor species iræ, quarum primam vocant *iracundorum* et secundam summè *biliosorum.* Utraque sub prima à B. Thoma comprehenditur; tertia pertinet ad secundam; quarta verò ad tertiam.

CONCLUSIO. — Vera est illa Philosophi doctrina, quâ docet, iracundorum quosdam esse acutos, quosdam amaros, et quosdam difficiles.

Respondeo dicendum quòd prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad passionem iræ, supra habitum est (1 2, quæst. XLVI, art. 8), cùm de passione iræ ageretur. Et sic præcipuè videtur poni à Gregorio Nysseno et Damasceno. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum, secundùm quòd pertinet ad peccatum iræ, prout ponitur à Philosopho. Potest autem inordinatio iræ ex duobus attendi : primò quidem ex ipsa iræ origine; et hoc pertinet ad acutos, qui nimis citò irascuntur, et ex qualibet levi causa. Alio modo ex ipsa iræ duratione, eò scilicet quòd ira nimis perseverat : quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa iræ, scilicet injuria illata, nimis manet in memoria hominis : unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit : et ideo sunt sibi ipsis *graves et amari*. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ, quam aliquis obstinato appetitu quærit : et hoc pertinet ad *difficiles* sive *graves*, qui non dimittunt iram, quousque puniant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad *secundum* dicendum, quòd utrique, scilicet amari et difficiles, habent iram diuturnam, sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam inter viscera tenent clausam : et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa, non possunt persuaderi ab aliis, nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diuturnitate temporis aboletur tristitia, et sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictæ : et ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad *tertium* dicendum, quòd gradus iræ quos Dominus ponit, non pertinent ad diversas iræ species, sed accipiuntur secundùm processum humani actûs. In quibus primò aliquid in corde concipitur; et quantùm ad hoc dicit : *Qui irascitur fratri suo*. Secundum autem est, cùm per aliqua signa exteriora manifestatur exteriùs, etiam antequàm prorumpat in effectum; et quantùm ad hoc dicit : *Qui dixerit fratri suo : Racha*, quod est interjectio irascentis. Tertius gradus est quando peccatum interiùs conceptum ad effectum producitur. Est autem effectus iræ nocumentum alterius sub ratione vindictæ : minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo : et ideo quantùm ad hoc dicit : *Qui dixerit fratri suo* : *Fatue*. Et sic patet quòd secundum addit supra primum, et tertium supra utrumque. Unde si primum est peccatum mortale in casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est (art. 3 huj. quæst. ad 2), multò magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur judicium, quod minus est; quia, ut Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 9, à med.), « in judicio adhuc defensioni locus datur; » in secundo verò ponitur consilium (1), in quo judices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat : in tertio ponit gehennam ignis, quæ est certa damnatio.

ARTICULUS VI. — UTRUM IRA DEBEAT PONI INTER VITIA CAPITALIA.

De his etiam supra, quæst. XXXIV, art. 5, et De malo, quæst. VIII, art. 2 corp. et ad 21 et 22, quæst. XII, art. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non debeat poni inter vi-

(1) Ita Mss. et editi, quos vidimus, omnes libri. An *concilium*? ut Matth. V

tia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, odium est gravius peccatum quàm ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quàm ira.

3. Præterea, super illud (Proverb. xxix) : *Vir iracundus provocat rixas*, dicit Glossa ordin.: « Janua est omnium vitiorum iracundia; quâ clausâ, virtutibus intrinsecùs dabitur quies; apertâ autem, ad omne facinus armabitur animus. » Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorumdam determinatè. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.) ponit iram inter vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Ira vitium est capitale, siquidem ex ipsa multa et varia vitia oriuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex præmissis patet (1 2, quæst. xciv, art. 3 et 4), vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira quòd ex ea multa vitia oriri possunt duplici ratione : primò ex parte sui objecti, quod multùm habet de ratione appetibilitatis, inquantum scilicet vindicta appetitur sub ratione justi vel honesti, quod suâ dignitate allicit, ut supra habitum est (art. 4 huj. quæst.). Alio modo ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinata quæcumque agenda. Unde manifestum est quòd ira est vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa tristitia ex qua oritur ira, ut plurimùm, non est acediæ vitium, sed passio tristitiæ, quæ consequitur ex injuria illata.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut ex supra dictis patet (1 2, quæst. xciv, art. 3 et 4), ad rationem vitii capitalis pertinet quòd habeat finem multùm appetibilem, ut sic propter appetitum ejus multa peccata committantur. Ira autem, quæ appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quàm odium, quod appetit malum sub ratione mali : et ideo magis est vitium capitale ira quàm odium.

Ad *tertium* dicendum, quòd ira dicitur esse janua vitiorum per accidens, scilicet removendo prohibens, id est, impediendo judicium rationis, per quod homo retrahitur à malis : directè autem et per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quæ dicuntur filiæ ejus.

ARTICULUS VII. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SEX FILIÆ IRÆ, SCILICET RIXA, TUMOR MENTIS, CONTUMELIA, CLAMOR, INDIGNATIO ET BLASPHEMIA.

De his etiam supra, quæst. xxxvii, art. 2 ad 1, et quæst. xli, art. 2, et De malo, quæst. xii, art. 5 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur sex filiæ iræ, quæ sunt « rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia. » Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiæ (lib. Comment. in Deut. cap. 16). Non ergo debet poni filia iræ.

2. Præterea, odium nascitur ex ira (1), ut Augustinus dicit in Regula (epist. 211, al. 109, aliquant. ante fin.). Ergo debet numerari inter filias iræ.

3. Præterea, tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicujus vitii, sed mater omnium vitiorum, ut Gregorius dicit (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.). Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. xxxi, ibid.) assignat has filias iræ (2).

(1) Æquivalenter tantùm et implicitè, cùm hic ait : *Lites aut nullas habeatis, aut quam celerrimè finiatis; ne ira crescat in odium.*

(2) Speciatim iræ conditiones explicando :

CONCLUSIO. — **Rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia, sex filiæ iræ sunt.**

Respondeo dicendum quòd ira potest tripliciter considerari : uno modo secundùm quòd est in corde, et sic ex ira nascuntur duo vitia. Unum quidem ex parte ejus contra quem homo irascitur, quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit (1): et sic ponitur *indignatio*. Aliud autem vitium est ex parte sui ipsius, inquantum scilicet excogitat diversas vias vindictæ, et talibus cogitationibus animum suum replet, secundùm illud (Job, xv, 2) : *Numquid sapiens...... implebit ardore stomachum suum?* Et sic ponitur *tumor mentis*. Alio modo consideratur ira, secundùm quòd est in ore; et sic ex ira duplex inordinatio procedit : una quidem secundùm hoc quòd homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum est (art. 5 huj. quæst. ad 3) de eo qui dicit fratri suo : *Racha;* et sic ponitur *clamor*, per quem intelligitur inordinata et confusa locutio. Alia etiam est inordinatio, secundùm quòd aliquis prorumpit in verba injuriosa : quæ quidem si sint contra Deum, erit *blasphemia;* si autem contra proximum, *contumelia*. Tertio modo consideratur ira, secundùm quòd procedit usque ad factum; et sic ex ira oriuntur *rixæ* (2); per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberatâ mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis; quia, ut dicitur (Eccli. x, 14), *initium superbiæ hominis apostatare à Deo;* id est, recedere à veneratione ejus, est prima superbiæ pars : et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad *secundum* dicendum, quòd odium, etsi aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam, ex qua directiùs oritur, scilicet, tristitiam; sicut è contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitia autem illata, quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quòd odium poneretur oriri ex acedia quàm ex ira.

Ad *tertium* dicendum, quòd tumor mentis non accipitur hìc pro superbia; sed pro quodam conatu sive audaciâ hominis intentantis vindictam; audacia autem est vitium fortitudini oppositum (3).

ARTICULUS VIII. — UTRUM SIT ALIQUOD VITIUM OPPOSITUM IRACUNDIÆ PROVENIENS EX DEFECTU IRÆ.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, proveniens ex defectu iræ. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo assimilatur. Sed per hoc quòd homo omnino est sine ira, assimilatur Deo qui *cum tranquillitate judicat* (4) (Sap. xii, 18). Ergo non videtur quòd sit vitiosum omnino irâ carere.

2. Præterea, defectus ejus quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus iræ ad nihil est utilis, ut probat Seneca in lib. quem fecit De ira (scilicet lib. ii, cap. 12). Ergo videtur quòd defectus iræ non sit vitiosus.

3. Præterea, « malum hominis, secundùm Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22), est præter rationem esse. » Sed subtracto omni motu iræ, adhuc remanet integrum judicium rationis. Ergo nullus defectus iræ vitium causat.

De ira rixæ, tumor mentis, contumeliæ, clamor, indignatio et blasphemiæ proferuntur.

(1) V. g. Si eum reputat indignum suâ familiaritate vel colloquio, aut si præ indignatione eum in necessitate juvare nolit.

(2) Quid sit rixa dictum est quæst. xli.

(3) Quæ incommoda soleat afferre ira pulchrè B. Gregorius enarrat (Mor. lib. v, cap. 31).

(4) Sic se habet Scriptura in loco citato : *Tu autem dominator virtutis cum tranquillitate judicas.*

Sed *contra* est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. II in op. imperf. inter princ. et med.) : « Qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solùm malos, sed etiam bonos invitat ad malum. »

CONCLUSIO. — Defectus iræ consequentis judicium rationis, vitiosus est.

Respondeo dicendum quòd ira dupliciter potest intelligi. Uno modo ut est simplex motus voluntatis, quo aliquis non ex passione, sed ex judicio rationis pœnam infligit : et sic defectus iræ absque dubio est peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysostomi, qui dicit ibidem : « Iracundia, quæ cum causa est, non est iracundia, sed judicium. Iracundia enim propriè intelligitur commotio passionis. » Qui autem cum causa irascitur, ira illius jam non est ex passione : ideo judicare dicitur, non irasci. Alio modo accipitur ira pro motu appetitûs sensitivi, qui est cum passione et transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis, quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitûs superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus iræ in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem, vel debilitatem voluntarii motûs. Et ideo ex consequenti etiam defectus passionis iræ vitiosus est (1), sicut et defectus voluntarii motûs ad puniendum secundùm judicium rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui totaliter non irascitur, cùm debet irasci, imitatur quidem Deum quantùm ad carentiam passionis, non autem quantùm ad hoc quòd Deus ex judicio punit.

Ad *secundum* dicendum, quòd passio iræ utilis est, sicut et omnes alii motus appetitûs sensitivi, ad hoc quòd homo promptiùs exequatur id quod ratio dictat : alioquin frustra esset in homine appetitus sensitivus, cùm tamen natura nihil faciat frustra.

Ad *tertium* dicendum, quòd in eo qui inordinatè agit, judicium rationis non solùm est causa simplicis motûs voluntatis, sed etiam passionis appetitûs sensitivi, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo sicut remotio effectûs est signum remotionis causæ, ita etiam remotio iræ est signum remotionis judicii rationis.

QUÆSTIO CLIX.

DE CRUDELITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de crudelitate; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm crudelitas opponatur clementiæ.— 2° De comparatione ejus ad sævitiam vel feritatem.

ARTICULUS I. — UTRUM CRUDELITAS OPPONATUR CLEMENTIÆ (2).

De his etiam infra, art. 2 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca (De clementia, lib. II, cap. 4), quòd « illi vocantur crudeles, qui excedunt modum in puniendo, » quod contrariatur justitiæ. Clementia autem non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

2. Præterea (Jerem. VI, 24), dicitur : *Crudelis est et non miserebitur ;* et sic videtur quòd crudelitas opponatur misericordiæ. Sed misericordia

(1) Hoc vitium proprio nomine caret; sed potest dici vacuitas iræ, seu indiscreta patientia seu stolida indulgentia, quæ bono communi est maximè nociva, utpote quâ foventur crimina. Inter hoc vitium et iram mediat mansuetudo utriusque moderativa.

(2) S. Doctor in hoc articulo probat crudelitatem clementiæ directè opponi.

non est idem clementiæ, ut supra dictum est (qu. CLVII, art. 4 ad 3). Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

3. Præterea, clementia consideratur circa inflictionem pœnarum, ut dictum est (qu. CLVII, art. 1). Sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum, secundùm illud (Proverb. XI, 17) : *Qui autem crudelis est, etiam propinquos abjicit.* Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

Sed *contra* est quod dicit Seneca (De clementia, lib. II, cap. 4, in princ.), quòd « opponitur clementiæ crudelitas, quæ nihil aliud est quàm atrocitas animi in exigendis pœnis. »

CONCLUSIO. — Cùm crudelitas asperitatem in pœnis inferendis, clementia verò lenitatem in pœnis remittendis vel mitigandis importet, manifestum hinc est crudelitatem oppositam esse clementiæ.

Respondeo dicendum quòd nomen crudelitatis à cruditate (1) sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt cocta et digesta, solent habere suavem et dulcem saporem; ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem et asperum saporem. Dictum est autem supra (quæst. CLVII, art. 3 ad 1, et art. 4 ad 3), quòd clementia importat quamdam animi lenitatem, sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus pœnarum. Unde directè crudelitas clementiæ opponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut diminutio pœnarum quæ est secundùm rationem, pertinet ad epicheiam; sed ipsa dulcedo affectûs, ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam; ita etiam superexcessus pœnarum, quantùm ad id quod exteriùs agitur, pertinet ad injustitiam; sed quantùm ad austeritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd misericordia et clementia conveniunt in hoc quòd utraque refugit et abhorret miseriam alienam; aliter tamen et aliter : nam ad misericordiam pertinet miseriæ subvenire per beneficii collationem; ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem pœnarum; et quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat, directiùs opponitur clementiæ quàm misericordiæ; tamen propter similitudinem harum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

Ad *tertium* dicendum, quòd crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri. Quamvis etiam dici possit quòd ipsa beneficii subtractio quædam pœna est.

ARTICULUS II. — UTRUM CRUDELITAS A SÆVITIA SIVE FERITATE DIFFERAT.

De his etiam supra, quæst. CLVII, art. 1 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd crudelitas à sævitia sive feritate non differat. Uni enim virtuti ex una parte (2) unum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiæ per superabundantiam opponitur et sævitia et crudelitas. Ergo videtur quòd sævitia et crudelitas sint idem.

2. Præterea, Isidorus dicit (Etymolog. lib. X, ad litt. *S*), quòd « severus dicitur quasi sævus et verus, quia sine pietate tenet justitiam; » et sic sævitia videtur excludere remissionem pœnarum in judiciis; quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est (art. præc. ad 1), ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod sævitia.

3. Præterea, sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam

(1) Interdum porrò *crudum* accipi pro crudeli ex II Æneidos colligi potest, ubi *crudescere pugna* dicitur velut inhumaniùs immitiùsque sævire, vel atrociùs et immaniùs renovari.

(2) Hoc est excessûs, vel defectûs; quorum uterque suo modo virtuti adversatur.

in defectu; quod quidem contrariatur et virtuti quæ est in medio, et vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur et crudelitati, et sævitiæ, videlicet remissio, vel dissolutio : dicit enim Gregorius (Moral. lib. xx, cap. 8, ante med.) : « Sit amor, sed non emolliens; sit rigor, sed non exasperans; sit zelus, sed non immoderatè sæviens; sit pietas, sed non plus quàm expediat parcens. » Ergo sævitia est idem crudelitati.

Sed *contra* est quod Seneca dicit (De clementia, lib. II, cap. 4, circa med.), quòd « ille qui non est læsus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus, sive sævus. »

CONCLUSIO. — **Diversa est crudelitas à sævitia, sicut humana malitia à bestialitate.**

Respondeo dicendum quòd nomen sævitiæ et feritatis à similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur sævæ. Hujusmodi enim animalia nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua justitiæ causa, cujus consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, propriè loquendo, feritas vel sævitia dicitur, secundùm quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solùm hoc quòd delectatur in hominum cruciatu (1). Et sic patet quòd continetur sub bestialitate : nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proveniens vel ex mala consuetudine, vel ex corruptione naturæ, sicut et aliæ hujusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas non solùm attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo : et ideo crudelitas differt à sævitia sive feritate, sicut malitia humana differt à bestialitate, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 5).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd clementia est virtus humana: unde directè ipsi opponitur crudelitas, quæ est malitia humana. Sed sævitia vel feritas continetur sub bestialitate : unde non directè opponitur clementiæ, sed superexcellentiori virtuti, quam Philosophus (Ethic. lib. VII, circa princ.) vocat heroicam, vel divinam, quæ secundùm nos videtur pertinere ad dona Spiritûs sancti. Unde potest dici quòd sævitia directè opponitur dono pietatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd severus non dicitur simpliciter sævus (2), quia hoc sonat in vitium; sed dicitur sævus circa veritatem (3) propter aliquam similitudinem sævitiæ, quæ non est diminutiva pœnarum.

Ad *tertium* dicendum, quòd remissio in puniendo non est vitium, nisi inquantum prætermittitur ordo justitiæ, quo aliquis deberet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Sævitia autem penitùs hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directè opponitur crudelitati, non autem sævitiæ.

QUÆSTIO CLX.

DE MODESTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modestia : et primò, de ipsa in communi; secundò de singulis quæ sub ea continentur. Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm modestia sit pars temperantiæ. — 2° Quæ sit materia modestiæ.

(1) Ad hoc vitium pertinet ea latronum rabies quâ non pœnæ infligendæ, sed commodi proprii consequendi causa homines trucidant.

(2) Non satis accuratè hæc verba comparavit Isidorus; cum et diphtongo *sævus*, et primâ longâ constet; severus primâ brevi sine diphtongo.

(3) Al., *severitatem*.

ARTICULUS I. — UTRUM MODESTIA SIT PARS TEMPERANTIÆ (1).

De his etiam supra, quæst. CXLIII, art. 1, et Sent. II, dist. 44, quæst. III, art. 1 ad 5, et V, dist. 33, quæst. III, art. 2, quæstiunc. II corp. et ad 3, et ad Tit. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd modestia non sit pars temperantiæ. Modestia enim à modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus : nam virtus ordinatur ad bonum; bonum autem, ut Augustinus dicit (lib. De natura boni, cap. 3), « consistit in modo, specie et ordine. » Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

2. Præterea, laus temperantiæ videtur consistere præcipuè in quadam moderatione. Ex hac autem sumitur nomen modestiæ. Ergo modestia est idem quod temperantia, et non ejus pars.

3. Præterea, modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundùm illud (II. ad Timoth. II, 24) : *Servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati.* Sed correctio delinquentium est actus justitiæ vel charitatis, ut supra habitum est (quæst. XXXIII, art. 1 et 2). Ergo videtur quòd modestia magis sit pars justitiæ quàm temperantiæ.

Sed *contra* est quòd Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) ponit modestiam partem temperantiæ (2).

CONCLUSIO. — Cum temperantia in delectationibus tactûs (quæ sunt moderatu difficilimæ) coercendis occupetur : modestia verò in aliis delectationibus moderatu facilioribus, versetur : patet hinc temperantiæ, ut virtuti principali conjunctam esse modestiam, ob idque hanc, illius esse partem potentialem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXLI, art. 4, et quæst. CLVII, art. 3), temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactûs. Ubicumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quæ mediocriter se habent, eò quòd oportet quantùm ad omnia vitam hominis secundùm virtutes esse regulatam : sicut supra dictum est (qu. CXXXIV, art. 3 ad 1), quòd magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum; præter quàm est necessaria liberalitas quæ fit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quòd sit quædam virtus moderativa in quibus non est ita difficile moderari; et hæc virtus vocatur modestia, et adjungitur temperantiæ tanquam principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nomen commune quandoque appropriatur his quæ sunt infima, sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordini angelorum; ita etiam et modus, qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quæ in minimis modum ponit.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliqua indigent temperatione propter suam vehementiam, sicut fortè vinum temperatur; sed moderatio requiritur in omnibus; et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia verò ad mediocres.

Ad *tertium* dicendum, quòd modestia accipitur ibi modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

(1) Docet S. Doctor modestiam esse partem potentialem temperantiæ, seu virtutem secundariam quæ temperantiæ tanquam virtuti principali adjungitur.

(2) Temperantiam ita definivit Billuart juxta mentem D. Thomæ : *Virtus quâ quis intra modum et limites sui statûs, ingenii et fortunæ quantùm ad motus tam internos quàm externos et omnem rerum suarum apparatum se continet.*

ARTICULUS II. — UTRUM MODESTIA SIT SOLUM CIRCA EXTERIORES ACTIONES.

De his etiam infra, quæst. CLXVIII, art. 1, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 2, quæst. I ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd modestia sit solùm circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt. Sed Apostolus (Philip. IV, 5) mandat ut *modestia nostra nota sit omnibus hominibus*. Ergo modestia est solùm circa exteriores actiones.

2. Præterea, virtutes quæ sunt circa passiones, distinguuntur à virtute justitiæ, quæ est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

3. Præterea, nulla virtus una et eadem est circa ea quæ pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium, et circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ est propriè virtutum intellectualium, neque etiam circa ea quæ pertinent ad irascibilem et concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia prædicta.

Sed *contra*, in omnibus prædictis oportet observare modum, à quo modestia dicitur. Ergo circa omnia prædicta est modestia.

CONCLUSIO. — Modestia, non modò circa exteriores, sed etiam circa interiores hominum actiones versatur, ut earum moderatrix.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), modestia differt à temperantia in hoc quòd temperantia est moderativa eorum quæ difficillimum est refrenare; modestia autem est moderativa eorum quæ in hoc mediocriter se habent. Diversimodè autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubicumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quòd refrenatio delectationum tactûs specialem quamdam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam à modestia distinxerunt (1). Sed præter hoc Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione pœnarum : et ideo etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa communia quæ relinquuntur moderanda. Quæ quidem videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur *humilitas*. Secundum autem est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem; et hoc moderatur *studiositas*, quæ opponitur curiositati. Tertium autem quod pertinet ad corporales motus et actiones; ut scilicet decenter et honestè fiant tam in his quæ seriò quàm in his quæ ludo aguntur (2). Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatum, putà in vestibus et in aliis hujusmodi (3). Sed circa quædam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes ; sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem e alia hujusmodi, de quibus supra dictum est (quæst. CXLIII). Aristoteles autem (Ethic. lib. IV, cap. 8) circa delectationem ludorum posuit *eutrapeliam*, ut dictum est (1 2, quæst. LX, art. 5); quæ omnia continentur sub modestia, secundùm quòd à Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solùm circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de modestia, prout

(1) Videtur tamen, ut animadvertit Nicolai, Ambrosius de modestia et de temperantia indifferenter loqui (Offic. lib. I, cap. 43).

(2) Hæc proprio nomine caret; vocatur modestia motuum exteriorum, cujus una pars est eutrapelia seu facetia.

(3) Hæc etiam proprium nomen non habet, sed per circumlocutionem dicitur *modestia cultûs* seu apparatûs externi.

est circa exteriora; et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

Ad *secundum* dicendum, quòd sub modestia continentur diversæ virtutes, quæ à diversis assignantur. Unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quæ requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiæ ad invicem quanta est justitiæ, quæ est circa operationes, ad temperantiam, quæ est circa passiones : quia in actionibus et passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, sed solùm ex parte moderationis, non attenditur virtus, nisi una, scilicet secundùm rationes moderationis.

Et per hoc patet etiam responsio ad *tertium*.

QUÆSTIO CLXI.

DE SPECIEBUS MODESTIÆ, ET PRIMO DE HUMILITATE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de speciebus modestiæ : et primò, de humilitate et superbia, quæ ei opponitur; secundò, de studiositate et curiositate ipsi opposita; tertiò, de modestia, secundùm quod est in verbis vel in factis; quartò, de modestia, secundùm quod est circa exteriorem cultum. Circa humilitatem quæruntur sex : 1° Utrùm humilitas sit virtus. — 2° Utrùm consistat in appetitu, vel in judicio rationis. — 3° Utrùm aliquis per humilitatem se debeat omnibus subjicere. — 4° Utrùm sit pars modestiæ vel temperantiæ. — 5° De comparatione ejus ad alias virtutes. — 6° De gradibus humilitatis.

ARTICULUS I. — UTRUM HUMILITAS SIT VIRTUS (1).

De his etiam supra, quæst. CLX, art. 2, et in præsenti quæst. art. 2 et 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis, secundùm illud (Psal. CIV, 18) : *Humiliaverunt in compedibus pedes ejus* (2). Ergo humilitas non est virtus.

2. Præterea, virtus et vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium : dicitur enim (Eccli. XIX, 23) : *Est qui nequiter se humiliat.* Ergo humilitas non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis quæ tendit in magna, humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quòd humilitas non sit virtus.

4. Præterea, « virtus est dispositio perfecti, » ut dicitur (Phys. lib. VII, text. 17 et 18). Sed humilitas videtur esse imperfectorum; unde et Deo non convenit humiliari, quia nulli subjici potest. Ergo videtur quòd humilitas non sit virtus.

5. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones et passiones, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3). Sed humilitas non connumeratur à Philosopho inter virtutes quæ sunt circa passiones : nec etiam continetur sub justitia, quæ est circa actiones. Ergo videtur quòd non sit virtus.

Sed *contra* est quod Origenes dicit, exponens illud Luc. I : *Respexit humilitatem ancillæ suæ* (hom. 8 in Luc. à med.) : « Propriè in Scripturis una de virtutibus humilitas prædicatur : ait quippe Salvator : *Discite à me, quia mitis sum et humilis corde.* »

(1) Juxta mentem D. Thomæ humilitas definiri potest : *Virtus quâ quis defectum suum considerans tenet se in infimis secundùm suum modum.*

(2) Nimirùm Joseph patriarcha quem propter falsum crimen ei à Putipharis uxore impositum, Putiphar ipse in carcerem detrudi jussit ubi detinebantur vincti regis, ut (Gen. XXXIX, 20) dicitur.

CONCLUSIO. — Humilitas est virtus, quâ animus firmatur, ne inordinatè extollatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. XXIII, art. 2), cùm de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni; et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi; secundùm quorum primum insurgit motus spei, et secundùm aliud motus desperationis. Dictum est autem supra (1 2, quæst. LX, art. 4), quòd circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem; circa illos autem qui se habent per modum retractionis et resilitionis, ex parte appetitûs, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quæ temperet et refrenet animum, ne immoderatè tendat in excelsa: et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia verò quæ firmet animum contra desperationem et impellat ipsum ad prosecutionem magnorum secundùm rationem rectam; et hæc est magnanimitas. Et sic patet quòd humilitas est quædam virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. *H*), « humilis dicitur quasi humi acclivis, » id est, imis inhærens. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo ex principio extrinseco, putà cùm aliquis ab alio dejicitur, et sic humilitas est pœna (1); alio modo à principio intrinseco; et hoc potest fieri quandoque quidem bene, putà cùm aliquis considerans suum defectum tenet se in infimis secundùm suum modum, sicut Abraham dixit ad Dominum (Gen. XVIII, 27): *Loquar ad Dominum meum, cùm sim pulvis et cinis;* et hoc modo humilitas ponitur virtus: quandoque autem potest fieri malè, putà cùm homo honorem suum non intelligens, comparat se jumentis insipientibus, et similis fit illis (Ps. XLVIII).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in sol. præc.), humilitas, secundùm quòd est virtus, in sui ratione importat quamdam laudabilem dejectionem in ima. Hoc autem quandoque fit solùm secundùm signa exteriora, secundùm fictionem: unde hæc est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit in quadam epist. (implic. epist. 149, al. 59, quæst. VII, vers. fin.), quòd est magna superbia, quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit secundùm interiorem motum animæ; et secundùm hoc humilitas propriè ponitur virtus, quia virtus non consistit (2) in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 5, à med.).

Ad *tertium* dicendum, quòd humilitas reprimit appetitum ne tendat in magna præter rationem rectam; magnanimitas autem animum ad magna impellit secundùm rationem rectam. Unde patet quòd magnanimitas non opponitur humilitati; sed conveniunt in hoc quòd utraque est secundùm rationem rectam.

Ad *quartum* dicendum, quòd perfectum dicitur aliquid dupliciter: uno modo simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur nec secundùm suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud; et sic solus Deus est perfectus, cui secundùm naturam divinam non competit humilitas, sed solùm secundùm naturam assumptam; alio modo potest dici aliquid per-

(1) In eo sensu dicitur: *Qui se exaltat humiliabitur.* Huic significationi affine est quod humilitas sæpe usurpatur pro afflictione et miseria; ut (Ps. IX): *Vide humilitatem meam de inimicis meis*; (Ps. XXIV): *Vide humilitatem meam et laborem meum;* (Ps. XXX): *Respexisti humilitatem.*

(2) Hunc locum sic legit Nicolai: *Et secundùm hoc humilitas, quæ propriè ponitur virtus, non consistit,* etc.

fectum secundùm quid, putà secundùm suam naturam aut statum, aut tempus; et hoc modo homo virtuosus est perfectus; cujus tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundùm illud (Isa. XL, 17) : *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo;* et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

Ad *quintum* dicendum, quòd Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundùm quòd ordinantur ad vitam civilem, in qua subjectio unius hominis ad alterum secundùm legis ordinem determinatur: et ideo continetur sub justitia legali. Humilitas autem, secundùm quòd est specialis virtus, præcipuè respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit.

ARTICULUS II. — UTRUM HUMILITAS CONSISTAT CIRCA APPETITUM (1).

De his etiam infra, art. 6 corp. et quæst. CLXV, art. 3 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa judicium rationis. Humilitas enim superbiæ opponitur. Sed superbia maximè consistit in his quæ pertinent ad cognitionem : dicit enim Gregorius (Moral. lib. XXXIV, cap. 18, cir. princ.), « quòd superbia, cum exteriùs usque ad corpus extenditur, priùs per oculos indicatur (2) ; » unde et (Psal. CXXX, 1) dicitur : *Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei;* oculi autem maximè deserviunt cognitioni. Ergo videtur quòd humilitas maximè sit circa cognitionem, per quam de se aliquis æstimat parva.

2. Præterea, Augustinus dicit (lib. De virginit. c. 31, in med.), quòd « humilitas pæne tota disciplina christiana est. » Nihil ergo quod in disciplina christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina christiana admonemur ad appetendum meliora, secundùm illud (I Cor. XII, 31) : *Æmulamini charismata meliora.* Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis æstimationem.

3. Præterea, ad eamdem virtutem pernitet refrenare superfluum motum, et firmare animum contra superfluam retractionem ; sicut eadem fortitudo est quæ refrenat audaciam, et quæ firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quæ accidunt in prosecutione magnorum, Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, sequeretur quòd humilitas non esset virtus distincta à magnanimitate : quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa æstimationem.

4. Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum : dicit enim quòd humilitas est « habitus non superabundans sumptibus et præparationibus. » Ergo non est circa motum appetitûs.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in libro De pœnitentia (qui est hom. ult. inter 50, cap. 1, in med.), quòd « humilis est qui eligit abjici in domo Domini magis quàm habitare in tabernaculis peccatorum. » Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum magis quam circa æstimationem.

CONCLUSIO. — Humilitas propriè est directiva et moderativa motûs appetitûs.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), ad humilitatem propriè pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quæ sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportione ejus quod suam virtutem excedit. Et ideo cogni-

(1) Ostendit S. Doctor humilitatem essentialiter consistere in appetitu quem moderatur et cohibet ne ad excelsa feratur.

(2) Al., *judicatur.*

tio proprii defectûs (1) pertinet ad humilitatem, sicut regula quædam directiva appetitûs. Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est quòd humilitas propriè est directiva et moderativa motûs appetitûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd extollentia oculorum est quoddam signum superbiæ, inquantum excludit reverentiam et timorem; consueverunt enim timentes et verecundati maximè oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quòd humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

Ad *secundum* dicendum, quòd tendere in aliqua majora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur; sed quòd aliquis ex confidentia divini auxilii in majora tendat, hoc non est contra humilitatem, præsertim cùm ex hoc aliquis magis apud Deum (2) exaltetur, quòd ei se magis per humilitatem subjicit. Unde Augustinus dicit (lib. de Pœnitentia, loc. cit. in arg. *Sed cont.*) : « Aliud est levare se ad Deum, aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se projicit, ab illo erigitur; qui adversùs illum se erigit, ab illo projicitur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd in fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam et firmandi animum contra timorem : utriusque enim ratio est ex hoc quòd homo bonum rationis debet periculis mortis præferre. Sed in refrenando præsumptionem spei (3), quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni, ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quod sibi competebat; sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quàm sibi competat secundùm gradum quem est à Deo sortitus. Unde humilitas præcipuè videtur importare subjectionem hominis ad Deum; et propter hoc Augustinus (De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 4, à princ.) humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritûs, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quòd fortitudo aliter se habet ad audaciam quàm humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audaciâ quàm eam reprimat : unde superabundantia est ei similior quàm defectus. Humilitas autem plus reprimit spem vel fiduciam de seipso quàm eâ utatur : unde magis opponitur sibi superabundantia quàm defectus (4).

Ad *quartum* dicendum, quòd superabundantia in exterioribus sumptibus et præparationibus solet ad quamdam jactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur : et quantùm ad hoc secundariò consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motûs.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO DEBEAT SE OMNIBUS PER HUMILITATEM SUBJICERE.

De his etiam infra, art. 6 ad 1, et Philip. II.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non debeat se omnibus

(1) Hinc Apoc. III Angelo sive episcopo Laodiceæ, qui per cæcam superbiam sibi blandiebatur, dicens : *Dives sum ego et locupletatus, et nullius egeo*, respondet Christus : *Nescis quia tu es miser et miserabilis, et pauper, et cæcus, et nudus*. Et mox : *Collyrio inunge oculos tuos ut videas.*

(2) Ita Mss. et editi omnes libri quos vidimus. Theologi legendum credunt, *ad Deum*.

(3) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim. Edit. Rom. *et in refrenando præsumptionem spei*, etc. tum adhibito puncto affirmationis : *Est alia et alia ratio?*

(4) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. edit. Patav. an. 1712 optimè. Nicolai : *Humiliatus autem plus reprimit spem et fiduciam de seipso quàm utatur : unde magis opponitur ei abundantia quàm defectus*. Edit. Rom. *Humilitas autem plus reprimit spem de seipsa quàm eâ utatur : unde magis opponitur sibi.*

per humilitatem subjicere. Quia, sicut dictum est (art. præc. ad 3), humilitas præcipuè consistit in subjectione hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus latriæ. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subjicere.

2. Præterea, Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 34, ante med.): « Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis. » Sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subjicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subjicere.

3. Præterea, nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. Sed si quis per humilitatem se alteri subjiciat, quandoque hoc vergeret in detrimentum illius cui se subjicit; qui ex hoc superbiret, vel eum contemneret : unde Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. 221, al. 109, vers. fin.): « Ne dum nimiùm servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. » Ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subjicere.

Sed *contra* est quod dicitur (Philip. II, 3) : *In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes.*

CONCLUSIO. — Debet omnis homo defectum aliquem in se agnoscens se alteri per humilitatem subjicere, non tamen cuivis homini promiscuè, sed illi demùm in quo talem defectum non esse putat.

Respondeo dicendum quòd in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum; sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem, secundùm illud (Oseæ XIII, 9) : *Perditio tua, Israel, ex te* (1) *est; ex me tantùm auxilium tuum.* Humilitas autem, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 5, et art. 2 ad 3), propriè respicit reverentiam, quâ homo Deo subjicitur; et ideo quilibet homo secundùm id quod suum est, debet se cuilibet proximo subjicere quantùm ad id quod est Dei in ipso; non autem hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est Dei in seipso, subjiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt ea se habere (2), secundùm illud (I. Cor. II, 12) : *Ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis.* Et ideo, absque præjudicio humilitatis possunt dona quæ ipsi acceperunt, præferre donis Dei quæ aliis apparent collata; sicut Apostolus (Ephes. III, 5) dicit : *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis ejus.* — Similiter etiam non hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est suum in seipso, subjiciat ei quod est hominis in proximo; alioquin oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio; cùm tamen Apostolus absque præjudicio humilitatis dicat (Galat. II, 15) : *Nos naturâ Judæi, et non ex gentibus peccatores.* — Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est, ex quo se potest ei subjicere per humilitatem (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non debemus solùm Deum revereri (4) in seipso, sed etiam id quod est ejus, debemus revereri in quolibet; non

(1) Illud *ex te* Vulgata editio non habet, sed ex adjunctis debet præsupponi.

(2) Conjecturali tantùm et affectivâ quâdam cognitione cujus in se suavitatem percipiunt; secundùm illud (Apoc. II, 17) : *Vincenti dabo manna absconditum et nomen novum quod nemo scit, nisi qui accipit.*

(3) Homo conferendo bona sua cum bonis aliorum, potest et debet cogitare esse fortassè longè plura bona in aliis, quamvis sibi occulta; et etiam esse in se mala sibi ignota, quæ non sunt in aliis. Item quòd si alii tot gratiis ac beneficiis donati fuissent, quot ipse accepit, meliores ipso forent et ergà Deum gratiores.

(4) Hic ordine editi Mss. autem sic, *non solùm debemus Deum revereri.*

tamen eo modo reverentiæ quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subjicere omnibus proximis propter Deum, secundùm illud (I. Pet. II, 13): *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum;* latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

Ad *secundum* dicendum, quòd si nos præferamus id quod est Dei in proximo, ei quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem (1). Unde super illud (Philip. II): *Superiores sibi invicem arbitrantes,* dicit Glossa (ord. Aug. in Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 71, à med.): « Non hoc ita debemus æstimare, ut nos æstimare fingamus; sed verè æstimemus posse esse aliquid occultum in alio, quo nobis superior sit, etiamsi bonum nostrum, quo illi videmur superiores esse, non sit occultum. »

Ad *tertium* dicendum, quòd humilitas, sicut et cæteræ virtutes, præcipuè interiùs in anima consistit. Et ideo potest homo secundùm interiorem actum animæ alteri se subjicere, sine hoc quod occasionem det alicujus quod pertineat ad detrimentum suæ salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. 212, al 109 propè fin.): « Timore coram Deo prælatus substratus sit pedibus vestris. » Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus cæterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet facit, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti; quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM HUMILITAS SIT PARS MODESTIÆ, VEL TEMPERANTIÆ (3).

De his etiam supra, quæst. CLX, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 2, quæst. III corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd humilitas non sit pars modestiæ vel temperantiæ. Humilitas enim præcipuè respicit reverentiam, quâ quis subjicitur Deo, ut dictum est (art. præc.). Sed ad virtutem theologicam pertinet quòd habeat Deum pro objecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quàm pars temperantiæ seu modestiæ.

2. Præterea, temperantia est in concupiscibili; humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut et superbia, quæ ei opponitur, cujus objectum est arduum. Ergo videtur quòd humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

3. Præterea, humilitas et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supra dictis patet (art. 1 hujus quæst. ad 3, et quæst. CXXIX, art. 3 ad 4). Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiæ, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est (quæst. CXXIX, art. 5). Ergo videtur quòd humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

Sed *contra* est quod Origenes dicit super Lucam (hom. VIII, à med.): « Si vis nomen hujus audire virtutis, quomodo à philosophis etiam appelletur, ausculta eamdem esse humilitatem, quam respicit Deus, quæ ab illis μετριότης dicitur, id est, mensuratio, vel moderatio; » quæ manifestè pertinet ad modestiam vel temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiæ vel temperantiæ.

CONCLUSIO. — Humilitas est pars temperantiæ, sicut modestia, sub qua continetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXXVIII, et quæst. CXXIX, art. 5, et quæst. CLVII, art. 3), in assignando partes virtutibus præcipuè attenditur similitudo quantùm ad modum virtutis. Modus autem

(1) Quod enim Dei est in homine bonum est; quod verò nobis est proprium est malum aut saltem imperfectum.

(2) Scandalum illud est merè pharisaicum (Cf. quæst. XLIII).

(3) Probat S. Doctor humilitatem esse partem potentialem modestiæ aut temperantiæ.

temperantiæ, ex quo maximè habet laudem, est refrenatio, vel repressio impetûs alicujus passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiæ. Sicut autem mansuetudo reprimit motum iræ, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritûs in magna tendentis. Et ideo sicut mansuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam humilitas. — Unde et Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 3 parum à princ.), eum qui tendit in parva secundùm suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiæ, ratione superiùs dictâ (quæst. præc. art. 1), continetur sub modestia (1), prout Tullius de ea loquitur (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), inquantum scilicet humilitas nihil est aliud quàm quædam moderatio spiritûs. Unde (I. Pet. III, 4) dicitur : *In incorruptibilitate quieti et modesti spiritûs.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutes theologicæ, quæ sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causæ omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quòd humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd partes principalibus virtutibus assignantur, non secundùm convenientiam in subjecto vel in materia, sed secundùm convenientiam in modo formali, ut dictum est (quæst. CXXXVII, art. 2 ad 1, et quæst. CLVII, art. 3 ad 2). Et ideo, licèt humilitas sit in irascibili (2), sicut in subjecto, ponitur tamen pars modestiæ et temperantiæ propter modum.

Ad *tertium* dicendum, quòd, licèt magnanimitas et humilitas in materia conveniant (3), differunt tamen in modo, ratione cujus magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

ARTICULUS V. — UTRUM HUMILITAS SIT POTISSIMA VIRTUTUM (4).

De his etiam Sent. IV, dist. 33, quæst. III, art. 3 ad 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus (implic. hom. V De incomprehensibili Dei natura, prope fin.), exponens illud quod dicitur Lucæ XVIII de pharisæo et publicano, quòd « si mixta delictis humilitas tam facilè currit, ut justitiam superbiæ conjunctam transeat, si justitiæ conjunxeris eam, quò non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio angelorum. » Et sic patet quòd humilitas præfertur justitiæ. Sed justitia est præclarissima omnium virtutum, et includit in se omnes virtutes, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. V, cap. 1 à med.). Ergo humilitas est maxima virtutum.

2. Præterea, Augustinus dicit (lib. De verb. Dom. serm. 10, cap. 1) : « Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? De fundamento priùs cogita humilitatis. » Ex quo videtur quòd humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis virtutibus.

3. Præterea, majori virtuti majus debetur præmium Sed humilitati maxi-

(1) An propterea forte, ait Nicolaï, sub nomine proprio non expressit humilitatem Philosophus, quia sub modestia intellexit?

(2) Quia versatur circa bonum arduum.

(3) Utraque cohibet animam ab excelsis ; magnanimitas considerando quod ea excedant suam conditionem etiam secundùm dona quæ possidet ex Deo ; humilitas verò secundùm considerationem proprii defectûs qui est ab ipso : et sic procedunt sub diversa ratione formali.

(4) Humilitas non est omnium virtutum potissima, sed tamen est prima omnium per modum removentis prohibens. Hinc sæpissimè in Scripturis commendatur : *Discite à me quia mitis sum et humilis corde* (Matth. XI) : *Nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cœlorum.*

mum debetur præmium; quia *qui se humiliat exaltabitur*, ut dicitur (Lucæ xiv, 2). Ergo humilitas est maxima virtutum.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit (lib. De vera relig. cap. 16, non procul à fin.) : « Tota vita Christi in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. » Sed præcipuè humilitatem suam imitandam proposuit, dicens (Matth. xi, 29) : *Discite à me, quia mitis sum et humilis corde.* Et Gregorius dicit (in Pastor. part. 3, cap. 4, admonit. 18 parum à princ.), quòd « argumentum redemptionis nostræ inventa est humilitas Dei. » Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

Sed *contra* est quòd charitas præfertur omnibus virtutibus, secundùm illud (Coloss. iii, 14) : *Super omnia charitatem habete.* Non ergo humilitas est maxima virtutum.

CONCLUSIO. — Post virtutes theologicas, et intellectuales, et post justitiam legalem, humilitas est virtutum excellentissima et potissima.

Respondeo dicendum quòd bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit : qui quidem principaliter attenditur respectu finis; unde virtutes theologicæ, quæ habent ultimum finem pro objecto, sunt potissimæ; secundariò autem attenditur prout secundùm rationem finis ordinantur ea quæ sunt ad finem. Et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante, participativè autem in ipso appetitu per rationem ordinato, quam quidem ordinationem universaliter facit justitia, præsertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subjectum humilitas in universali quantùm ad omnia; quælibet autem alia virtus quantùm ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas et virtutes intellectuales, quæ respiciunt ipsam rationem, et post justitiam, præsertim legalem (1), potior cæteris est humilitas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd humilitas justitiæ non præfertur, sed justitiæ cui superbia conjungitur, quæ jam desinit esse virtus; sicut è contrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam de publicano dicitur (Luc. xviii, 14) quòd merito humilitatis *descendit justificatus in domum suam.* Unde et Chrysostomus dicit (loco cit. in arg.) : « Geminas bigas mihi accommodes; alteram quidem superbiæ et justitiæ, alteram verò peccati et humilitatis; et videbis peccatum prævertens (2) justitiam non propriis, sed humilitatis vincere viribus : aliud verò par videbis devictum non fragilitate justitiæ, sed mole et tumore superbiæ. »

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut ordinata virtutum congregatio per quamdam similitudinem ædificio comparatur; ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædificio jacitur. Virtutes autem verè infunduntur à Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter : uno modo per modum removentis prohibens; et sic humilitas primum locum tenet, inquantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et præbet hominem subditum, et patulum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ, inquantum evacuat inflationem superbiæ. Unde dicitur (Jacobi iv, 6), quòd *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et secundùm hoc humilitas dicitur spiritualis ædificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directè, per quod scilicet jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundùm illud (Hebr. xi, 6) : *Accedentem ad Deum*

(1) Hoc est eam quæ non privatim tantùm ad singulos proximos benè ac rectè nos ordinat, sed quæ publicè reddit unicuique quod suum est : hoc enim propter ipsum publicum bonum humilitati antefertur.

(2) *Prævertens* vel *præcurrens* ex græco προλαμβανον

oportet credere. Et secundùm hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo quàm humilitas (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd contemnenti terrena promittuntur cœlestia, sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur cœlestes thesauri, secundùm illud (Matth. VI, 19) : *Nolite vobis thesaurizare thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in cœlo.* Et similiter contemnentibus mundi gaudia promittuntur consolationes cœlestes, secundùm illud (Matth. V, 5) : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio, non quia sola ipsam mereatur, sed quia ejus est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit in libro De pœnitentia (qui est hom. ult. inter 50, cap. 1, à med.) : « Ne putes eum qui se humiliat, semper jacere, cùm dictum sit : *Exaltabitur ;* et ne opineris ejus exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales. »

Ad *quartum* dicendum, quòd ideo Christus præcipuè nobis humilitatem commendavit, quia per hoc maximè removetur impedimentum humanæ salutis, quæ consistit in hoc quòd homo ad cœlestia et spiritualia tendat, à quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari studet. Et ideo Dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam charitas et aliæ virtutes, quibus homo directè movetur in Deum, sunt potiores humilitate (2).

ARTICULUS VI. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR SECUNDUM B. BENEDICTUM DUODECIM GRADUS HUMILITATIS, SCILICET CORDE ET OPERE SEMPER HUMILITATEM OSTENDERE DEFIXIS IN TERRAM ASPECTIBUS, ETC.

De his etiam infra, quæst. CLXII, art. 4 ad 4, et Matth. III.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in Regula B. Benedicti (cap. 7) ponuntur. Quorum primus (3) est « corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus ; secundus, ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis non clamosâ voce ; tertius, ut non sit facilis, aut promptus in risum ; quartus, taciturnitas usque ad interrogationem ; quintus, tenere quod habet communis monasterii regula ; sextus, credere et pronuntiare se omnibus viliorem ; septimus, ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere ; octavus, confessio peccatorum ; nonus, per obedientiam in duris et asperis patientiam amplecti ; decimus, ut cum obedientia se subdat majori ; undecimus, ut voluntatem propriam non delectetur implere ; duodecimus, ut Deum timeat et memor sit omnium quæ præcepit. » Enumerantur enim hìc quædam quæ ad alias virtutes pertinent, sicut obedientia et patientia : enumerantur etiam aliqua quæ ad falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti potest competere, scilicet quòd aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, et quòd ad omnia indignum et inu-

(1) Cf. quæ dicta sunt (quæst. IV, art. 7, et quæst. XXIII, art. 8).

(2) Legendi sunt B. Hieronymus (ep. XXVII, c. 7) et in prologo super Michæam, item Chrysostomus (hom. 5, 15, 48 in Matth.), Greg. (Mor. l. 23, 13, hom. 7 in Evang. Dialog. lib. I, cap. 2).

(3) Hos duodecim gradus B. Thomas ordine retrogrado hìc recenset, cum vocans primum ac primo loco ponens, qui apud S. Benedictum est ultimus, sive duodecimus ; et secundo loco nominans illum qui apud eum est undecimus ; tertio, eum qui decimus, et sic de cæteris. In corpore verò articuli, eodem ordine recenset quo S. Benedictus ; illum quem vocavit duodecimum, primo loco ponens ; quem undecimum, secundo ut ita consequuntur.

tilem se confiteatur et credat. Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Præterea, humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut et cæteræ virtutes. Inconvenienter ergo præmittuntur in præmissis gradibus illa quæ pertinent ad exteriores actus his quæ pertinent ad interiores.

3. Præterea, Anselmus in lib. De similitudinibus (cap. 99 usque ad 108), ponit septem humilitatis gradus : quorum primus est, « contemptibilem se esse cognoscere ; secundus, de hoc dolere ; tertius, hoc confiteri ; quartus, hoc persuadere, ut scilicet hoc velit credi ; quintus, ut patienter sustineat hoc dixi ; sextus, ut patiatur contemptibiliter se tractari ; septimus, ut hoc amet. » Ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

4. Præterea (Matth. III), dicit Glossa (ord. super illud : *Implere omnem justitiam*) : « Perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est, subdere se majori, et non præferre se æquali ; qui est sufficiens : secundus est, subdere se æquali, nec præferre se minori ; et hic dicitur abundans : tertius gradus est, subesse minori, in quo est omnis justitia. » Ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

5. Præterea, Augustinus dicit (lib. De virginit. cap. 31, ante med.) : « Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est, cui est periculosa superbia, quæ ampliùs amplioribus insidiatur. » Sed mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quòd non possint determinati gradus humilitatis assignari.

CONCLUSIO. — **Varii, ac multiplices sunt humilitatis gradus, quibus continetur virtutis istius perfectio cujusmodi gradus à B. Benedicto rectè duodecim enumerantur.**

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (art. 2 huj. quæst.), humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundùm quod aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinatè tendat in magna ; sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet supra id esse quod est ; et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quædam exteriora signa in verbis, et factis, et gestibus, quibus id quod interiùs latet, manifestatur, sicut et in cæteris virtutibus accidit. Nam *ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei sensatus*, ut dicitur (Eccli. XIX, 26). Et ideo in prædictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, « ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quæ præcipit. » — Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinatè tendat : quod quidem fit tripliciter. Uno modo, ut homo non sequatur propriam voluntatem, quod pertinet ad undecimum gradum. Alio modo, ut regulet eam secundùm superioris arbitrium, quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, ut ab hoc non desistat propter dura et aspera, quæ occurrunt ; et hoc pertinet ad nonum. — Ponuntur etiam quædam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum ; et hoc tripliciter : uno quidem modo per hoc quòd proprios defectus recognoscat et confiteatur, quod pertinet ad octavum gradum ; secundò, ut ex consideratione sui defectûs aliquis insufficientem se existimet ad majora, quod pertinet ad septimum ; tertiò, ut quantùm ad hoc alios sibi præferat, quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quædam quæ pertinent ad exteriora signa ; quorum unum est in factis, ut scilicet homo non recedat in suis operibus à via communi, quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis, ut scilicet homo non præ-

ripiat tempus loquendi, quod pertinet ad quartum; nec excedat modum in loquendo, quod pertinet ad secundum. Alia verò consistunt in exterioribus gestibus; putà in reprimendo extollentiam oculorum, quod pertinet ad primum; et in cohibendo exteriùs risum et alia ineptæ lætitiæ signa, quod pertinet ad tertium (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliorem secundùm defectus occultos, quos in se recognoscit; et dona Dei, quæ in aliis latent. Unde Augustinus dicit (lib. De virginit. cap. 52, parum à med.) : « Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores. » Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri et credere ad omnia se inutilem esse, et indignum per proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat, secundùm illud (II. Corinth. III, 5) : *Non quòd sufficientes simus aliquid cogitare à nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Non est autem inconveniens quòd ea quæ ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur : quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo ad humilitatem pervenit per duo. Primò quidem et principaliter per gratiæ donum : et quantùm ad hoc interiora præcedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo priùs exteriora cohibet, postmodùm pertingit ad extirpandum interiorem radicem; et secundùm hunc ordinem assignantur hìc humilitatis gradus.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem, et manifestationem, et voluntatem propriæ abjectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectûs. Sed quia vituperabile esset, si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectûs pertinent tertius et quartus gradus; ut scilicet aliquis non solùm simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum, qui excellentiam exteriorem non quærit, sed exteriorem abjectionem, vel æquanimiter patitur, sive in verbis, sive in factis : quia, sicut Gregorius dicit in Registro (lib. II, indic. 10, epist. 24), « non grande est iis nos esse humiles à quibus honoramur, quia et hoc sæculares quilibet faciunt, sed illis maximè humiles esse debemus à quibus aliqua patimur; » et hoc pertinet ad quintum et sextum gradum; vel etiam desideranter exteriorem abjectionem amplectitur, quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes illi gradus continentur sub sexto et septimo superiùs enumeratis.

Ad *quartum* dicendum, quòd illi tres gradus accipiuntur, non ex parte ipsius rei, id est, secundùm naturam humilitatis, sed per comparationem ad gradus hominum, qui sunt vel majores, vel minores, vel æquales.

Ad *quintum* dicendum, quòd etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundùm ipsam naturam rei, secundùm quam assignantur præmissi gradus, sed secundùm diversas hominum conditiones.

(1) Quærit Billuart utrùm omnes actus humilitatis superioribus competant ergà subditos, et respondet actus interiores ipsis competere juxta illud arg. in regula : *Coram Deo prælatus sit prostratus pedibus vestris*, quantum verò ad actus exteriores opus est discretione : *Ne*, ut dicit idem August. ibid. *apud eos quos oportet esse subjectos, dum nimirum servatur humilitas, revendi frangatur auctoritas.*

QUÆSTIO CLXII.

DE SUPERBIA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de superbia : et primò de superbia in communi; secundò de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia. Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm superbia sit peccatum. — 2° Utrùm sit vitium speciale. — 3° In quo sit sicut in subjecto. — 4° De speciebus ejus. — 5° Utrùm sit peccatum mortale. — 6° Utrùm sit gravissimum omnium peccatorum. — 7° De ordine ejus ad alia peccata. — 8° Utrùm debeat poni vitium capitale.

ARTICULUS I. — UTRUM SUPERBIA SIT PECCATUM (1).

De his etiam 1 2, quæst. LXXXIV, art. 2, et De malo, quæst. VIII, art. 2 ad 16, et Psal. XLVI.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum à Deo. Promittit enim Deus quod ipse facturus est; non est autem actor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas : dicitur enim (Isa. LX, 15) : *Ponam te in superbiam sæculorum, gaudium in generationem et generationem.* Ergo superbia non est peccatum.

2. Præterea, appetere divinam similitudinem non est peccatum : hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, et in hoc optimum ejus consistit, et præcipuè hoc convenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed, sicut dicitur (lib. Sentent. Prosperi, sent. 292), « superbia est amor propriæ excellentiæ, per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus; » unde dicit Augustinus (Confess. lib. II, cap. 6, ante med.) : « Superbia celsitudinem imitatur, cùm tu sis unus super omnia Deus excelsus. » Ergo superbia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum non solùm contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 8). Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiæ; ergo superbia non est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Tob. IV, 14) : *Superbiam nunquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas.*

CONCLUSIO. — Superbia, quà homo contra rectam rationem cupit supergredi modulum suæ conditionis, procul dubio vitium atque peccatum est.

Respondeo dicendum quòd superbia nominatur ex hoc quòd aliquis per voluntatem tendit supra id quod est. Unde dicit Isidorus (Etymol. lib. X, ad litt. *S*) : « Superbus dictus est, quia super vult videri quàm est; » qui enim vult supergredi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta ut voluntas uniuscujusque feratur in id quod est proportionatum sibi. Et ideo manifestum est quòd superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectæ. — Hoc autem facit rationem peccati, quia, secundùm Dionysium (De divin. nomin. cap. 4, part. 4, lect. 22), « malum animæ est præter rationem esse. » Unde manifestum est quòd superbia est peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd superbia dupliciter accipi potest : uno modo ex eo quòd supergreditur regulam rationis, et sic dicimus eam esse peccatum : alio modo potest superbia nominari simpliciter à superexcessu; et secundùm hoc omne superexcedens potest nominari superbia; et ita repromittitur à Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum (2).

(1) Superbia prout hìc accipitur in malam partem definiri potest: *appetitus inordinatus propriæ excellentiæ.*

(2) Hinc dicitur quoque (Prov. VIII) : *Mecum sunt divitiæ et gloriæ, opes superbæ,* id est, magnæ et eximiæ. Superbire enim valet secundùm originariam significationem idem quòd supergredi, superare et excellere ; ita ut vox illa in bonam partem assumi possit.

Unde et Glossa Hieronymi (super illud Isa. LXI : *Vos autem sacerdotes*) dicit ibidem, quòd « est superbia bona et mala; vel superbia in vitio cui Deus resistit, et superbia quæ accipitur pro gloria quam confert. » — Quamvis etiam dici possit quòd superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum, de quibus possunt homines superbire.

Ad *secundum* dicendum, quòd eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix : et ita si aliquis à regula rationis recedit vel in plus, vel in minus, erit talis appetitus vitiosus, sicut patet de appetitu cibi qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam. Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 13, circa princ.), quòd « superbia est perversæ celsitudinis appetitus. » Et inde est etiam quòd, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 13, à med.), « superbia perversè imitatur Deum : odit namque cum sociis æqualitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo. »

Ad *tertium* dicendum, quòd superbia directè opponitur virtuti humilitatis, quæ quodammodo circa eadem cum magnanimitate existit, ut supra dictum est (qu. præc. art. 1 ad 3); unde et vitium quod opponitur superbiæ (1), in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, quæ opponitur magnanimitati secundùm defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna contra desperationem; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra præsumptionem. Pusillanimitas autem, si importet defectum à prosecutione magnorum, propriè opponitur magnanimitati per modum defectûs; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quàm hominem deceant, opponitur humilitati secundùm defectum; utrumque enim ex animi parvitate procedit : sicut et è contrario superbia potest secundùm superexcessum et magnanimitati, et humilitati opponi, secundùm rationes diversas : humilitati quidem, secundùm quòd subjectionem aspernatur; magnanimitati autem, secundùm quòd inordinatè ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quamdam importat, directiùs opponitur humilitati; sicut et pusillanimitas, quæ importat parvitatem animi in magna tendentis, directiùs opponitur magnanimitati.

ARTICULUS II. — UTRUM SUPERBIA SIT SPECIALE PECCATUM (2).

De his etiam infra, art. 8 corp. et 1 2, quæst. LXXXIV, art. 2, et Sent. II, dist. 5, quæst. I, art. 3 corp. et dist. 42, quæst. II, art. 3 ad 2, et De malo, quæst. VIII, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus (lib. De natura et gratia, cap. 29, parum à princ.), quòd « sine superbiæ appellatione nullum peccatum invenies; » et Prosper dicit (De vita contemplativa, lib. III, cap. 2, parum à princ.), quòd « nullum peccatum sine superbia potest, vel potuit esse, aut poterit. » Ergo superbia est generale peccatum.

2. Præterea (Job, XXXIII, super illud : *Ut avertat hominem ab iniquitate*) dicit Glossa ord. quòd « contra conditorem superbire, est ejus præcepta peccando transcendere. » Sed secundùm Ambrosium (lib. De parad. cap. 8, parum ante med.), « omne peccatum est trangressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum. » Ergo omne peccatum est superbia.

(1) Hoc vitium proprio nomine caret; quia propinquum est pusillanimitati eodem nomine vocari potest; potius tamen videretur hâc circumlocutione exprimendum : *indiscreta semetipsius abjectio*.

(2) Superbia est peccatum speciale; ut patet ex his Scripturæ verbis (Marc. VII) : *De corde hominum malæ cogitationes procedunt, adulteria, fornicationes, homicidia, furta, avaritia, nequitia, dolus, impudicitia; oculus malus, blasphemia, superbia* (I. Joan. II) : *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.*

3. Præterea, omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus; dicit enim Gregorius (Moral. lib. xxxiv, cap. 18, à princ.) : « Superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta : contra cuncta animæ membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit; » et Isidorus dicit (De summo bono, lib. ii, cap. 38, à med.), quòd « est ruina omnium virtutum. » Ergo superbia non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale habet specialem materiam; sed superbia habet generalem materiam; dicit enim Gregorius (Moral. lib. xxxiv, cap. 18, ante med.), quòd « alter intumescit auro, alter eloquio; alter infimis et terrenis rebus, alter summis cœlestibusque virtutibus. » Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 29, circa med.) : « Quærat diligenter, et inveniet secundùm legem Dei superbiam esse peccatum multùm discretum ab aliis vitiis. » Genus autem non distinguitur à suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

CONCLUSIO. — Superbia quatenùs est inordinatus propriæ excellentiæ appetitus, speciale peccatum est : ut verò ex ea secundùm rationem finis alia vitia oriuntur, peccatum generale est.

Respondeo dicendum quòd peccatum superbiæ dupliciter potest considerari : uno modo secundùm propriam speciem, quam habet ex ratione proprii objecti, et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale objectum : est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est (art. præc.); alio modo potest considerari secundùm redundantiam quamdam in alia peccata, et secundùm hoc habet quamdam generalitatem, inquantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata (1), duplici ratione : uno modo per se, inquantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiæ, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinatè appetit; alio modo indirectè, et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens, inquantum scilicet homo per superbiam contemnit divinam legem, per quam prohibetur à peccando, secundùm illud (Jerem. ii, 20) : *Confregisti jugum : rupisti vincula, dixisti : Non serviam.* Sciendum tamen quòd ad hanc generalitatem superbiæ pertinet quòd omnia vitia interdum ex superbia oriri possint; non autem ad eam pertinet quòd omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamvis enim omnia præcepta legis possit quis transgredi qualicumque peccato, ex contemptu, qui pertinet ad superbiam, non tamen semper ex contemptu aliquis præcepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 29, in med.), « multa perperam fiunt quæ non fiunt superbè. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus illa verba inducit (lib. De natura et gratia), non ex sua persona, sed ex persona alterius, contra quem disputat. Unde et postmodùm improbat ea, ostendens quòd non semper ex superbia peccatur. Potest tamen dici quòd auctoritates illæ intelliguntur quantùm ad exteriorem effectum superbiæ, qui est transgredi præcepta, quod invenitur in quolibet peccato, non autem quantùm ad interiorem actum superbiæ, qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum

(1) Ita loquitur S. Doctor quia reverà omnia vitia non semper ex ea oriantur, ut ipse infra animadvertit.

fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundùm effectum, sed non secundùm affectum : sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundùm effectum, sed non secundùm affectum, quia hoc non intendebat : et secundùm hoc transgredi præceptum Dei, dicitur esse contra Deum superbire, secundùm effectum quidem semper, non autem semper secundùm affectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter : uno modo per directam contrarietatem ad virtutem, et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solùm humilitatem, sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo; alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipsâ virtute, et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, inquantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut ex quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus (1). Unde non sequitur quòd sit generale peccatum.

Ad *quartum* dicendum, quòd superbia attendit specialem rationem objecti, quæ tamen inveniri potest in diversis materiis : est enim inordinatus amor propriæ excellentiæ : excellentia autem in diversis rebus (2) potest inveniri.

ARTICULUS III. — UTRUM SUPERBIA SIT IN IRASCIBILI SICUT IN SUBJECTO (3).

De his etiam De malo, quæst. VIII, art. 3, et De ver. quæst. I, art. 5 ad 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit in irascibili sicut in subjecto. Dicit enim Gregorius (Moral. lib. XXIII, cap. 10, ante med.) : « Obstaculum veritatis tumor mentis est, quia dum inflat, obnubilat. » Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non est in irascibili.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. XXIV, cap. 6, à med.), quòd « superbi non eorum vitam considerant quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se præferant ; » et sic videtur quòd superbia ex indebita consideratione procedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potiùs ad rationalem. Ergo superbia non est in irascibili, sed potiùs in rationali.

3. Præterea, superbia non solùm quærit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus : ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei, secundùm illud (Eccli. X, 14) : *Initium superbiæ hominis apostatare à Deo.* Sed irascibilis, cùm sit pars appetitûs sensitivi, non potest se extendere in Deum et in intelligibilia. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

4. Præterea, ut dicitur (lib. Sententiarum Prosperi, sent. 292) : « Superbia est amor propriæ excellentiæ. » Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. II, cap. 26, parum à princ.) ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

(1) Hinc fit quòd sancti Patres singulariter inculcant in rectè factis cavendam esse superbiam.

(2) Nam alius nimis amat excellentiam saltem in honoribus, alius in divitiis, alius in bonis corporis, alius in aliis.

(3) Affirmativè respondet S. Doctor, accipiendo irascibile non præcisè prout est pars appetitûs sensitivi distincta à vi concupiscibili ; sed generaliter prout etiam reperitur in appetitu rationali, sive voluntate.

CONCLUSIO. — **Proprium superbiæ subjectum est vis animæ irascibilis, ac voluntas.**

Respondeo dicendum quòd subjectum cujuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio objecto. Non enim potest esse aliud objectum habitûs vel actûs, nisi quod est objectum potentiæ, quæ utrique subjicitur. Proprium autem objectum superbiæ est arduum ; est enim appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Unde oportet quòd superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo propriè; et sic est pars appetitûs sensitivi, sicut et ira propriè sumpta est quædam passio appetitûs sensitivi; alio modo potest accipi irascibilis largiùs, scilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo et angelis, non quidem secundùm passionem, sed secundùm judicium justitiæ (1) judicantis : et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta à concupiscibili, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (quæst. LIX, art. 4, et quæst. LXXXII, art. 5 ad 1 et 2). Si ergo arduum, quod est objectum superbiæ, esset solùm aliquid sensibile, in quod potest tendere appetitus sensitivus, oporteret quòd superbia esset in irascibili, quæ est pars appetitûs sensitivi. Sed quia arduum, quod respicit superbia, communiter invenitur et in sensibilibus, et in spiritualibus rebus, necesse est dicere quod subjectum superbiæ sit irascibilis non solùm propriè sumpta, prout est pars appetitûs sensitivi, sed etiam communiùs accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in dæmonibus superbia ponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cognitio veritatis est duplex : una purè speculativa; et hanc superbia indirectè impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subjicit ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundùm illud (Matth. XI, 25) : *Abscondisti hæc à sapientibus et prudentibus*, id est superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur, *et revelasti ea parvulis*, id est, humilibus : neque etiam ab hominibus addiscere dignatur, cùm tamen dicatur (Eccli. VI, 34) : *Si inclinaveris aurem tuam*, scilicet humiliter audiendo, excipies doctrinam. Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiva (2) : et talem cognitionem veritatis directè impedit superbia, quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt; ut Gregorius dicit (Moral. lib. XIII, cap. 10, circa med.), quòd « superbi, etsi secreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt; et si noverunt quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt. » Unde et (Proverb. XI, 2) dicitur : *Ubi humilitas, ibi sapientia* (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 et 2), humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundùm quam aliquis veram æstimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia, sed de se majora existimat quàm sint; quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, quia quod aliquis vehementer desiderat, facilè credit; et ex hoc etiam ejus appetitus in altiora fertur quàm sibi conveniat. Et ideo quæcumque conferunt ad hoc quòd aliquis æstimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam; quorum unum est, quod aliquis consideret defectus aliorum ; sicut è contra Gregorius ibidem dicit quòd « sancti viri virtutum consideratione

(1) Apud Nicolai deest *justitiæ*.

(2) Id est, ea quæ conjuncta est cum veritatis cognitæ amore.

(3) Vel secundùm LXX, *os humilium meditatur sapientiam;* ubi sensus est eum qui est verè humilis nihil fatuè de seipso dicere quod ad æmulationem contentiosam provocare alios possit; per oppositum ad id quod præmittitur immediatè (vers. 2), *ubi fuerit superbia, ibi erit contumelia.*

vicissim sibi alios præferunt. » Ex hoc ergo non habetur quòd superbia sit in rationali, sed quòd aliqua causa ejus in ratione existat.

Ad *tertium* dicendum, quòd superbia non est solùm in irascibili, secundùm quòd est pars appetitûs sensitivi, sed prout communiùs irascibilis accipitur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 7, à med. et cap. 9), « amor præcedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum; » et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundùm hoc superbia dicitur esse « amor propriæ excellentiæ, inquantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi, quod propriè pertinet ad superbiam.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER A GREGORIO ASSIGNENTUR QUATUOR SUPERBIÆ SPECIES, SCILICET ÆSTIMARE BONUM A SEIPSO HABERE, SIBI DATUM DESUPER CREDERE PRO SUIS ACCEPISSE MERITIS, JACTARE SE HABERE QUOD NON HABET, ET DESPECTIS CÆTERIS SINGULARITER VIDERI APPETERE HABERE QUOD HABET.

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 4, et De malo, quæst. VIII, art. 4, et I. Cor. IV, lect. 2, et Ethic. lib. II, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur quatuor superbiæ species, quas Gregorius assignat (Moral. lib. XXIII, cap. 4), dicens : « Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur : cùm bonum aut à semetipsis habere se æstimant; aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant; aut certè cùm jactant se habere quod non habent; aut despectis cæteris, singulariter videri appetunt habere quod habent. » Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta à fide. Sed quòd aliquis æstimet bonum se non habere à Deo, vel quòd bonum gratiæ habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debent poni species superbiæ.

2. Præterea, idem non debet poni species diversorum generum. Sed jactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est (quæst. CX, art. 2, et quæst. CXII). Ergo non debet poni species superbiæ.

3. Præterea, quædam alia videntur ad superbiam pertinere, quæ hìc non connumerantur : dicit enim Hieronymus, quòd « nihil est tam superbum quàm ingratum videri; » et Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 14), quòd « excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet. » Præsumptio etiam, quâ quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maximè ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter prædicta divisio comprehendit superbiæ species.

4. Præterea, inveniuntur aliæ divisiones superbiæ. Dividit enim Anselmus (lib. De similitudinib. cap. 22 et seq.) exaltationem superbiæ, dicens quòd « quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione. » Bernardus etiam (tract. De grad. humilit. cap. 10 et seq.) ponit duodecim gradus superbiæ; qui sunt « curiositas, mentis levitas, inepta lætitia, jactantia, singularitas, arrogantia, præsumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo; » quæ non videntur comprehendi sub speciebus à Gregorio assignatis. Ergo videtur quòd inconvenienter assignentur.

In *contrarium* sufficit (1) auctoritas Gregorii.

CONCLUSIO. — Æstimare bonum à seipso habere, desuper sibi datum pro suis

(1) Al., *sufficiat.*

suscepisse meritis credere, gloriari se habere quod non habet et, cæteris despectis, appetere videri singulariter habere quod habetur, quatuor sunt superbiæ species.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 et 3 huj. quæst.), superbia importat immoderatum excellentiæ appetitum, qui scilicet non est secundùm rationem rectam. Est autem considerandum quòd quælibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundùm se. Manifestum est enim quòd quantò majus est bonum quod quis habet, tantò per hoc excellentiam majorem consequitur. Et ideo cùm aliquis attribuit sibi majus bonum quàm habeat, consequens est quòd ejus appetitus tendat in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem : et sic est tertia species superbiæ, cùm scilicet aliquis jactat se habere quod non habet (1). — Alio modo ex parte causæ, prout scilicet excellentius est quòd aliquod bonum insit alicui à seipso quàm quod insit ei ab alio. Et ideo cùm aliquis æstimat bonum quod habet ab alio ac si haberet à seipso, fertur per consequens appetitus ejus in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni, uno modo efficienter, alio modo meritoriè : et secundùm hoc sumuntur duæ primæ superbiæ species, scilicet cùm quis à semetipso habere æstimat quod à Deo habet, vel cùm propriis meritis sibi datum desuper credit (2). — Tertio modo ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quòd bonum aliquod excellentius cæteris possidet : unde ex hoc etiam fertur inordinatè appetitus illius in propriam excellentiam : et secundùm hoc sumitur quarta superbiæ species, quæ est cùm aliquis, aliis despectis, singulariter vult videri (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vera æstimatio potest corrumpi dupliciter : uno modo in universali ; et sic in his quæ ad finem pertinent, corrumpitur vera æstimatio per infidelitatem : alio modo in aliquo particulari eligibili ; et hoc non facit infidelitatem ; sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari ; nec tamen est infidelis, sicut esset, si in universali diceret, fornicationem esse bonum. Et ita etiam est in proposito : nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est à Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem ; sed quòd aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ ita de bonis suis glorietur ac si ea ex se haberet, vel ex meritis propriis (4), pertinet ad superbiam et non ad infidelitatem, propriè loquendo.

Ad *secundum* dicendum, quòd jactantia ponitur species mendacii quantùm ad exteriorem actum, quo quis falsò sibi attribuit quod non habet, sed quantùm ad interiorem cordis arrogantiam ponitur à Gregorio species superbiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet : unde duæ primæ superbiæ species ad ingratitudinem pertinent.

(1) Contra hanc speciem superbiæ dicitur in Scripturis (Jos. XLVIII) : *Ego scio, ait Dominus, jactantiam ejus, et quòd non sit juxta eum virtus ejus.* (Apoc. III) : *Dicis : quòd dives sum et locupletatus et nullius egeo : et nescis quia tu es miser et miserabilis, et pauper, et cæcus, et nudus.*

(2) Contra primam speciem dicitur (I. Cor. IV) : *Quid habes quod non accepisti, si autem accepisti quid gloriaris quasi non acceperis?* et (Jac. I) : *Omne datum optimum et omne donum perfectum, desursum est descendens à patre luminum.* Contra secundam (Ephes. II) : *Gratiâ estis salvati per fidem : et hoc non ex vobis, Dei enim donum est ; non ex operibus, ut ne quis glorietur.*

(3) Contra hanc quartam superbiæ speciem agitur (Luc. I) : ubi occasione pharisæi se efferentis supra publicanum dicitur : *Omnis qui se exaltat, humiliabitur.*

(4) Sicut si pauper qui alicujus bonis affluit, ait Billuart, inde superbiret quasi de suis, licèt sciret esse aliena.

Quòd autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem; quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiæ quod non habet. Quod autem aliquis præsumptuosè tendat in id quod supra ipsum est, præcipuè videtur ad quartam speciem pertinere, secundùm quam aliquis vult aliis præferri.

Ad *quartum* dicendum, quòd illa tria quæ ponit Anselmus accipiuntur secundùm progressum peccati cujuslibet; quod primò corde concipitur, secundò ore profertur, tertiò opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis (1), de quibus supra habitum est (quæst. præc. art. 6). Nam primus gradus humilitatis est « corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus; » cui opponitur *curiositas*, per quam aliquis curiosè ubique et inordinatè circumspicit. Secundus gradus humilitatis est « ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis non clamosâ voce; » contra quam opponitur *levitas mentis*, per quam scilicet homo superbè se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est « ut non sit facilis et promptus in risu; cui opponitur *inepta lætitia*. Quartus gradus humilitatis est taciturnitas usque ad interrogationem, cui opponitur *jactantia*. Quintus gradus humilitatis est tenere quod communis regula monasterii habet; cui opponitur *singularitas*, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est credere et pronuntiare se omnibus viliorem; cui opponitur *arrogantia*, per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere; cui opponitur *præsumptio*, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad majora. Octavus gradus humilitatis est confessio peccatorum; cui opponitur *defensio eorumdem*. Nonus gradus humilitatis est in duris et asperis patientiam amplecti; cui opponitur *simulata confessio*, per quam scilicet aliquis non vult subire pœnam pro peccatis, quæ simulatè confitetur. Decimus gradus humilitatis est obedientia; cui opponitur *rebellio*. Undecimus gradus humilitatis est ut homo non delectetur facere propriam voluntatem; cui opponitur *libertas*, per quam scilicet homo delectatur liberè facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est timor Dei; cui opponitur *peccandi consuetudo*, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solùm superbiæ species, sed etiam quædam antecedentia et consequentia, sicut etiam supra de humilitate dictum est (quæst. præc. art. 6).

ARTICULUS V. — UTRUM SUPERBIA SIT PECCATUM MORTALE (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit peccatum mortale. Quia super illud (Psal. VII) : *Domine, Deus meus, si feci istud*, dicit Glossa (ordin. Augustini) « scilicet universale peccatum, quod est superbia. » Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, omne peccatum contrariatur charitati. Sed superbia non videtur contrariari charitati, neque quantùm ad dilectionem Dei, neque quantùm ad dilectionem proximi; quia excellentia, quam quis inordinatè per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

(1) Per hos gradus non tantùm species superbiæ intelligit S. Doctor, verùm etiam ea quæ superbiam antecedunt vel consequuntur.

(2) Juxta mentem D. Thomæ superbia est peccatum ex genere suo mortale; hinc ad Rom *Superbi* numerantur inter eos qui digni sunt morte.

3. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potiùs ex ea oritur, quia, ut Gregorius dicit (Moral. lib. xxxiv, cap. 18, ante med.), « aliquando homo ex summis cœlestibusque virtutibus intumescit. » Ergo superbia non est peccatum mortale.

Sed *contra* est quòd Gregorius in eodem lib. (ibid. circa fin.) dicit quòd « evidentissimum reproborum signum superbia est, ac contra humilitas electorum. » Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

CONCLUSIO. — Superbia est ex suo genere peccatum mortale quo quis Deo rebellis fit, nisi adsit imperfectio actûs.

Respondeo dicendum quòd superbia humilitati opponitur. Humilitas autem propriè respicit subjectionem hominis ad Deum, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 ad 5). Unde è contrario superbia propriè respicit defectum hujus subjectionis, secundùm scilicet quòd aliquis se extollit supra id quod est sibi præfixum secundùm divinam regulam vel mensuram, contra id quod Apostolus dicit (II. Cor. x, 13) : *Nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundùm mensuram, quâ mensus est nobis Deus.* Et ideo dicitur (Eccli. x, 14) quòd *initium superbiæ hominis est apostatare à Deo,* quia scilicet in hoc radix superbiæ consideratur quòd homo aliqualiter non subjicitur Deo et regulæ ipsius. Manifestum est autem quòd hoc ipsum quod est non subjici Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim est averti à Deo : unde consequens est quòd superbia secundùm genus suum sit peccatum mortale (1). Sicut tamen in aliis quæ ex suo genere sunt peccata mortalia (putà in fornicatione et adulterio), sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia scilicet præveniunt rationis judicium, et sunt præter ejus consensum, ita etiam et circa superbiam accidit quòd aliqui motus superbiæ sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), superbia non est universale peccatum per suam essentiam, sed per quamdam redundantiam, inquantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur quòd omnia peccata sint mortalia, sed solùm quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale.

Ad *secundum* dicendum, quòd superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinæ, inquantum scilicet superbus non se subjicit divinæ regulæ, prout debet ; et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, inquantum scilicet aliquis inordinatè se præfert proximo, aut ab ejus subjectione se subtrahit (2) : in quo etiam derogatur divinæ regulæ ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

Ad *tertium* dicendum, quòd superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, inquantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem prohibet quin unum contrarium sit alterius causa per accidens, ut dicitur (Physic. lib. viii, text. 8). Unde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

ARTICULUS VI. — UTRUM SUPERBIA SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM.

De his etiam infra, art. 7 ad 4, et Psalm. xviii, fin. et II. Cor. xii, lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit gravissimum

(1) Adest peccatum mortale, si quispiam ita propriam amet excellentiam ut formaliter ac directè recuset subesse Deo vel ipsius legi.

(2) In hac circumstantia, ut peccatum sit mortale, requiritur res magni momenti, ita ut proximus inde multum detrimenti accipiat.

peccatorum. Quantò enim aliquod peccatum difficiliùs cavetur, tantò videtur esse levius. Sed superbia difficillimè cavetur, quia, sicut Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. 211, al. 109, ante med.) : « cætera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant; superbia autem bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, majus malum majori bono opponitur (1), ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 10, circa princ.). Sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 5). Ergo et vitia quæ opponuntur majoribus virtutibus, putà infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium et alia hujusmodi, sunt graviora peccata quàm superbia.

3. Præterea, majus malum non punitur per minus malum. Sed interdum superbia punitur per alia peccata, ut patet (Rom. I, 28), ubi dicitur quòd philosophi per elationem cordis (2) *traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quæ non conveniunt.* Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

Sed *contra* est quod super illud (Psal. CXVIII) : *Superbi iniquè agebant usquequaque*, dicit Glossa (interl. implic. et Ambros. octonar. 7 in hunc psal.) : « Maximum peccatum in homine est superbia. »

CONCLUSIO. — Cùm per superbiam homines maximè à Deo avertantur, ea secundùm suum genus, seu ex parte aversionis, est maximum peccatorum.

Respondeo dicendum quòd in peccato duo attenduntur: scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato ; et aversio à bono incommutabili, quæ est formalis et completiva ratio peccati. Ex parte autem conversionis non habet superbia quòd sit maximum peccatorum, quia celsitudo, quam superbus inordinatè appetit, secundùm suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. — Sed ex parte aversionis superbia habet maximam gravitatem : quia in aliis peccatis homo à Deo avertitur, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem sive propter desiderium cujuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem à Deo ex hoc ipso quòd non vult Deo et ejus regulæ subjici. Unde Boetius dicit quòd « cùm omnia vitia fugiant à Deo, sola superbia se Deo opponit. » Propter quod etiam specialiter dicitur (Jacobi IV, 6), quòd *Deus superbis resistit.* Et ideo averti à Deo et ejus præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, semper potius est eo quod est per aliud, consequens est quòd superbia sit gravissimum peccatorum secundùm suum genus (3), quia excedit in aversione, quæ formaliter complet peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquod peccatum difficilè cavetur dupliciter : uno modo propter vehementiam impugnationis; sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum; et adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter ejus connaturalitatem, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 9, non procul à fin.). Et talis difficultas vitandi peccatum, gravitatem peccati diminuit, quia quantò aliquis minoris tentationis impetu cadit, tantò graviùs peccat, ut Augustinus dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod

(1) Sive id pessimum est quòd est optimo contrarium; ut animadvertit frequenter Philosophus.

(2) Expressè quidem quia *Deum non probaverunt haberi in notitia* (vers. 18), æquivalenter verò propter elationem quæ tamen ut exemplum reprobi sensûs recensetur deinceps.

(3) Attamen superbia est simpliciter maximum omnium peccatorum. Odium namque Dei gravius est, secundùm ea quæ dicuntur (quæst. 34, art. 2), cùm per se et ex ratione sui objecti importet aversionem à Deo, quam superbia non per se seu ex ratione sui objecti importat, sed aliundè.

peccatum propter ejus latentiam; et hoc modo superbiam difficile est vitare, quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est (art. præc. ad 3). Et ideo signanter Augustinus dicit quòd « bonis operibus insidiatur; » et (Psal. CXLI, 4) dicitur: *In via hac, quâ ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi.* Et ideo motus superbiæ occultè subrepens non habet maximam gravitatem antequam per judicium rationis deprehendatur; sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facilè evitatur tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundùm illud (Eccli. x, 9) : *Quid superbit terra et cinis ?* tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundùm illud (Job, xv, 13) : *Quid tumet contra Deum spiritus tuus?* tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus superbit homo, secundùm illud (Isaiæ XL, 6) : *Omnis caro fenum, et omnis gloria ejus quasi flos agri;* et infra (cap. LXIV, 6) : *Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ.*

Ad *secundum* dicendum, quòd oppositio vitii ad virtutem attenditur secundùm objectum, quod consideratur ex parte conversionis : et secundùm hoc superbia non habet quòd sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quòd sit maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem præstans : nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quàm si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione et aliis hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quòd ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam ad convincendum superbiam hominum Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia; quæ etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde et Isidorus dicit (De summo bono, lib. VII, cap. 38), « omni vitio deteriorem esse superbiam, seu propter hoc quòd à summis personis et primis assumitur, seu quòd de opere justitiæ et virtutis exoritur, minùsque culpa ejus sentitur. Luxuria verò carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est; et tamen, dispensante Deo, superbiâ minor est. Sed qui detinetur superbiâ, et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus à confusione exurgat. » —Ex quo etiam patet gravitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium majoris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere; ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso quòd pro ejus remedio Deus permittit homines ruere in alia peccata.

ARTICULUS VII. — UTRUM SUPERBIA SIT PRIMUM OMNIUM PECCATORUM (1).

De his etiam II. Cor. XII, lect. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia : dicit enim Augustinus (lib. De natura et gratia, cap. 29, in med.), quòd « multa perperàm fiunt quæ non fiunt superbè. » Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Præterea (Eccli. x, 14), dicitur quòd *initium superbiæ est apostatare à Deo.* Ergo apostasia à Deo est priùs quàm superbia.

3. Præterea, ordo peccatorum esse videtur secundùm ordinem virtutum Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

(1) Superbia est primum omnium peccatorum perfectione, eo sensu et eâ ratione quâ diximus (art. præc.) esse gravissimum omnium peccatorum.

4. Præterea (II. Tim. III, 13), dicitur : *Mali homines et seductores proficiunt in pejus*, et ita videtur quòd principium malitiæ hominis non sit à maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est (art. præc.). Non est igitur primum peccatorum.

5. Præterea, id quod est secundùm apparentiam et fictionem, est posterius eo quod est secundùm veritatem. Sed Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 7, circa med.), quòd « superbus est fictor fortitudinis et audaciæ. » Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. x, 15) : *Initium omnis peccati est superbia* (1).

CONCLUSIO. — Superbia, per quam maximè à Deo avertimur, est primum et principium omnium peccatorum.

Respondeo dicendum quòd illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra (art. præc.), quòd aversio à Deo quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti : et inde est quòd superbia habet rationem primi peccati, et est etiam principium omnium peccatorum, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXXIV, art. 2), cùm de causis peccati ageretur ex parte aversionis, quæ est principalior in peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd apostatare à Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi aliquod aliud peccatum à superbia existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est enim (art. 5 huj. quæst.), quòd superbia principaliter respicit subjectionem divinam, quam contemnit ; ex consequenti autem contemnit subjici creaturæ propter Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd non oportet esse eumdem ordinem virtutum et vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in generatione est postremum in corruptione. Et ideo sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Unde super illud (Psal. CXXXVI) : *Exinanite, exinanite usque ad fundamentùm in ea*, dicit Glossa quòd « coacervatione vitiorum subrepit diffidentia ; » et Apostolus dicit (I. Timoth. I, 19), quòd *quidam repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt*.

Ad *quartum* dicendum, quòd superbia dicitur esse gravissimum peccatorum ex eo quòd per se competit principio, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora (3), quæ etiam ex ignorantia vel infirmitate committuntur. Sed inter graviora peccata primum est superbia, sicut causa, per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam ultimum in recedendo, ideo super illud (Psal. XVIII) : *Emundabor à delicto maximo*, dicit Glossa interl., « hoc est à delicto superbiæ, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus à Deo. »

Ad *quintum* dicendum, quòd Philosophus ponit superbiam circa fictionem

(1) In eo sensu superbia dicitur primum peccatorum ratione temporis, juxta illud quoque (Tob IV) : *In ipsa* (superbia) *initium sumpsit omnis perditio*.

(2) Quo tamen sensu potest etiam avaritia dici primum peccatum, cùm ex ea quodlibet peccatum etiam natum sit oriri, juxta illud (I. Tim. VI) : *Cupiditas omnium malorum radix*.

(3) Nicolai, *graviora*.

fortitudinis, non quia solùm in hoc consistat, sed quia per hoc homo reputat magis se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

ARTICULUS VIII. — UTRUM SUPERBIA DEBEAT PONI VITIUM CAPITALE.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia debeat poni vitium capitale. Isidorus enim (lib. Comment. in Deut. cap. 16), et Cassianus (De institut. cœnob. lib. v, cap. 1, et lib. xii), enumerant superbiam inter vitia capitalia.

2. Præterea, superbia videtur esse idem inani gloriæ, quia utraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro De virginitate (cap. 31, circa med.), quòd « superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite. » Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra dictum est (quæst. xxxvi, art. 4). Ergo multò magis superbia.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moralium lib. xxxi, cap. 17, à med.) non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Superbia uno modo considerata, est capitale vitium ; alio autem modo considerata, potiùs omnium vitiorum regina et mater, quàm capitale vitium est dicenda.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (art. 2 hujus qu. et art. 5 ad 1), superbia dupliciter considerari potest : uno modo, secundùm se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum; alio modo, secundùm quòd habet quamdam universalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur esse quædam specialia peccata ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam considerantes superbiam secundùm quòd est quoddam speciale peccatum connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus (1). — Gregorius verò considerans universalem ejus influentiam, quam habet in omnia vitia, ut dictum est (art. 2 huj. quæst.), non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum et matrem; unde (2) dicit (Moralium lib. xxxi, loc. sup. cit.): « Ipsa vitiorum regina superbia, cùm devictum plenè cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur. »

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd superbia non est idem inani gloriæ (3), sed causa ejus. Nam superbia inordinatè excellentiam appetit; sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc quòd invidia, quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quòd superbia sit vitium capitale, sed quòd sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

QUÆSTIO CLXIII.

DE PECCATO PRIMI HOMINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam; et primò de peccato ejus; secundò de pœna peccati; tertiò de tentatione, quâ inductus

(1) Qui ita superbiam inter vitia capitalia commemoraverunt, recensebant octo vitia capitalia ; scilicet superbiam, inanem gloriam, avaritiam, invidiam, iram, gulam, luxuriam, acediam. Ita Cassianus, Evagrus, S. Nilus, et S. Joannes Damascenus.

(2) Al. hic repetitur, *Gregorius*.

(3) Nunc verò generaliter superbia ponitur pro inani gloria, quamvis inter se hæc duo vitia dissentiant ; ac proindè tantùm septem vitia generalia recensentur.

est ad peccatum. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm primum peccatum primi hominis fuerit superbia. — 2° Quid primus homo peccando appetierit. — 3° Utrùm ejus peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis. — 4° Quis plus peccaverit, utrùm vir vel mulier.

ARTICULUS I. — UTRUM PRIMI HOMINIS PRIMUM PECCATUM FUERIT SUPERBIA (1).

De his etiam infra, art. 3 et 4 corp. et part. III, quæst. I, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 22, quæst. I, art. 1, et De malo, quæst. VII, art. 7 ad 12, 13 et 16, et Rom. V, lect. 5 fin. et I. Tim. II, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non fuerit primi hominis primum peccatum. Dicit enim Apostolus (Rom. v, 19), quòd *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.* Sed primi hominis primum peccatum est ex quo omnes peccatores constricti sunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis primum peccatum, et non superbia.

2. Præterea, Ambrosius dicit super Luc. (cap. 4), super illud : *Dixit autem illi diabolus*, quòd « eo ordine diabolus Christum tentavit, quo primum hominem dejecit. » Sed Christus primò tentatus est de gula, ut patet (Matth. IV, 3), cùm ei dictum est : *Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant.* Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

3. Præterea, homo, diabolo suggerente, peccavit. Sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet (Gen. III). Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit primum peccatum, et non superbia.

4. Præterea, super illud (I. Tim. II) : *Mulier seducta in prævaricatione fuit,* dicit Glossa (ordin. Augustini, sup. Gen. ad litt. lib. XI, cap. ult. à med.) : « Hanc seductionem appellavit propriè Apostolus, per quam id quod suadebatur, cùm falsum esset, verum esse putatum est : scilicet quòd Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quòd sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros, tanquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat. » Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. X, 15) : *Initium omnis peccati superbia.* Sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundùm illud (Rom. V, 12) : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

CONCLUSIO. — Primi hominis peccatum superbia fuit, quâ quoddam spirituale bonum supra mensuram suæ conditionis appetivit.

Respondeo dicendum quòd ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem quòd primò invenitur inordinatio in motu interiori animæ quàm in actu exteriori corporis : quia, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. I, cap. 18, à med.), « non amittitur corporis sanctitas, manente animæ sanctitate. » Inter motus autem interiores priùs movetur appetitus in finem, quàm in id quod quæritur propter finem : et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiæ institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitûs humani ex hoc quòd appetierit aliquod sensibile bonum, in quod

(1) Sententia B. Thomæ communiter recepta est primum primi hominis peccatum fuisse superbiam, quam responsionem non de solius Adami, sed etiam de Evæ primo peccato esse intelligendam, manifestum esse potest, tam ex probatione, quam adfert, tam ex responsionibus ad argumenta.

carnis concupiscentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quòd prima inordinatio appetitûs humani fuit ex hoc quòd aliquod bonum spirituale inordinatè appetiit. Non autem inordinatè appetivisset, appetendo id secundùm suam mensuram ex divina regula præstitutam. Unde relinquitur quòd primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram; quod pertinet ad superbiam. — Unde manifestum est quòd primum peccatum primi hominis fuit superbia (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quòd homo non obedierit divino præcepto, non fuit propter se ab eo volitum, quia hoc non posset contingere, nisi præsuppositâ inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quòd voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quòd inordinatè voluit, fuit propria excellentia : et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Augustinus dicit ad Orosium (in dialog. Quæst. 65, qu. IV, ante med.), quòd « homo elatus superbiâ, suasioni serpentis obediens, præcepta Dei contempsit. »

Ad *secundum* dicendum, quòd in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur enim (Gen. III, 6) : *Vidit mulier quòd lignum esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile, et tulit de fructu ejus, et comedit.* Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potiùs suasio serpentis qui dixit : *Aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii :* quod appetendo superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ derivatum est ex peccato superbiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd appetitus scientiæ causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ : unde et in verbis serpentis præmittitur : *Eritis sicut dii;* et postea subditur : *Scientes bonum et malum.*

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Genesim ad litt. lib. XI, cap. 30, à med.), « verbis serpentis mulier non crederet, à bona atque utili re divinitùs se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio. » Quod non est sic intelligendum, quasi superbia præcesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis invasit mentem ejus elatio, ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod dæmon dicebat.

ARTICULUS II. — UTRUM SUPERBIA PRIMI HOMINIS FUERIT IN HOC QUOD APPETIERIT DIVINAM SIMILITUDINEM.

De his etiam Isa. XVII, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia primi hominis non fuerit in hoc quòd appetierit divinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundùm suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundùm suam naturam : dicitur enim (Genes. I, 26) : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

2. Præterea, in hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse, ut scientiâ boni et mali potiretur : hoc enim ei à serpente suggerebatur (2) : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Sed appetitus scientiæ

(1) Ita sancti Patres; confer Augustin. (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 10); Ambros. (serm. XIV in Ps. 118); Greg. (Mor. lib. XXXIV, cap. 17); Prosp. (De vita contempl. lib. II, cap. 19); Chrysost. (hom. XVI in Gen.); Leon. (serm. V De nativit.); Bernard (serm. I De adventu).

(2) Non per suggestionem immediatam quam in persona sua direxerit ad eum serpens qui

est homini naturalis, secundùm illud Philosophi (in princip. Metaphys.) : «Omnes homines naturâ scire desiderant.» Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

3. Præterea, nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientiâ præditus erat, secundùm illud (Eccli. XVII, 5) : *Disciplinâ intellectûs replevit illos.* Cùm ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quòd primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundùm illud (Exod. XV, 2) : *Quis similis tui in fortibus, Domine* (1)? Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

Sed *contra* est quod super illud (Psal. LXVIII) : *Quæ non rapui, tunc exsolvebam,* dicit Augustinus (est in Glossa ordin.) : « Adam et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem. »

CONCLUSIO. — Peccavit primus homo per superbiam, inordinatè appetendo divinam similitudinem, non modò quantùm ad scientiam boni et mali, quam principaliter appetiit, sed etiam quantùm ad propriam operandi potestatem, appetendo propriis viribus consequi divinam felicitatem : nullo autem modo naturæ divinæ similitudinem appetiit.

Respondeo dicendum quòd duplex est similitudo. Una omnimodæ æquiparantiæ : et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, præcipuè sapientis (2). — Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturæ ad Deum, inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundùm suum modum. Dionysius enim dicit (De divin. nom. cap. 9, à med. lect. 3) : «Eadem similia sunt Deo et dissimilia : illud quidem secundùm contingentem imitationem : hoc autem secundùm quòd causata minùs habent à causa.» Quodlibet autem bonum in creatura existens est quædam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quòd homo appetit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est (art. præc.), consequens est quòd appetierit divinam similitudinem inordinatè. — Considerandum tamen est quòd appetitus est propriè rei non habitæ. Bonum autem spirituale, secundùm quòd creatura rationalis divinam participat similitudinem, potest secundùm tria attendi. Primò quidem secundùm ipsum esse naturæ : et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa homini, de quo dicitur (Gen. I, 26), quòd *Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam;* et angelo, de quo dicitur (Ezech. XXVIII, 12) : *Tu signaculum similitudinis.* Secundò verò quantùm ad cognitionem : et hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit : unde in præmissis verbis cùm dictum esset : *Tu signaculum similitudinis,* statim subditur : *Plenus sapientiâ.* Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solùm in potentia. Tertiò, quantùm ad potestatem operandi : et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque angelus, neque homo in ipso creationis principio, quia utrique restabat aliquid agendum per quod ad beatitudinem pervenirent.— Et ideo cùm uterque (scilicet diabolus et primus homo) inordinatè divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem

Evam tantùm allocutus legitur et aggressus ut seduceret (Gen. III); sed per suggestionem indirectam et mediatam quam interventu Evæ ad Adamum transmisit.

(1) Vel secundùm LXX (vers. 11) : *Quis similis tibi in diis?* qui vel falsò vel similitudinariè dicuntur dii.

(2) Qualis ante peccatum sive primum elationis motum erat Adam; quin et in ipso elationis motu non ita insipiens ut hoc putare posset.

naturæ. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantùm ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum; et secundariò peccavit appetendo similitudinem Dei quantùm ad propriam potestatem operandi; ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 30, circa med.), quòd «menti mulieris inerat amor propriæ potestatis.» Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantùm ad potestatem (1). Unde Augustinus dicit (lib. De vera religione, cap. 13, circa med.), quòd «magis voluit suâ potentiâ frui quàm Dei.» Verumtamen quantùm ad aliquid uterque Deo æquiparari appetiit, inquantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinæ regulæ ordine.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de similitudine naturæ, ex cujus appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

Ad *secundum* dicendum, quòd appetere similitudinem Dei absolutè quantùm ad scientiam, non est peccatum; sed appetere hujusmodi similitudinem inordinatè, id est, supra mensuram suam, peccatum est. Unde super illud (Ps. LXX) : *Deus, quis similis erit tibi?* dicit Augustinus (est in Glossa ord.): « Qui per se vult esse, ut Deus à nullo est, perversè vult esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit esse sub eo, et homo, qui ut servus noluit teneri præcepto. »

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM PRIMORUM PARENTUM FUERIT CÆTERIS GRAVIUS.

De his etiam 1 2, quæst. LXXXIII, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 21, quæst. II, art. 1, et dist. 33, in Exposit. litt. ad 1 et 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius. Dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 15, non remotè à princ.) : « Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit non peccandi facilitas. » Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinsecùs quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit cæteris gravius.

2. Præterea, pœna proportionatur culpæ (2). Sed peccatum primorum parentum gravissimè est punitum, quia per ipsum *mors introivit in hunc mundum*, ut Apostolus dicit (Rom. v, 12). Ergo peccatum illud fuit gravius cæteris peccatis.

3. Præterea, primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur (Metaphysicæ lib. II, text. 4). Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

Sed *contra* est quod Origenes dicit (Periarch. lib. I, cap. in fin.) : « Non arbitror quòd aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, ad subitum evacuetur, aut decidat; sed paulatim, et per partes defluere eum necesse est. » Sed primi parentes in summo perfectoque gradu con-

(1) Ex primaria et directa intentione; ut ab Eva differat, quæ scientiam tantùm directè appetiit ac primariò, licèt ex consequenti potestatem; sicut mox præmissum est.

(2) Ut sæpius inculcat S. Thomas ex illis verbi (Deut. XXV) : analogicè applicatis extenso sensu : *Pro mensura delicti erit et plagarum modus.*

sistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

CONCLUSIO. — Non simpliciter, sed secundùm quid, primorum parentum peccatum fuit cæteris gravius, quia videlicet, maximè dedecuit illorum status innocentiam ac perfectam munditiam.

Respondeo dicendum quòd duplex gravitas in peccato attendi potest : una quidem ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione; alia autem est gravitas peccati, quæ attenditur secundùm aliquam circumstantiam loci, vel personæ, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato et principalior : unde secundùm eam magis peccatum dicitur grave quàm secundùm aliam. Dicendum est igitur quòd peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundùm speciem peccati. Etsi enim superbia secundùm suum genus habeat quamdam excellentiam inter alia peccata; major tamen est superbia quâ quis Deum negat, vel blasphemat, quàm superbia quâ quis inordinatè divinam similitudinem appetit, qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est (art. præc.). Sed secundùm conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem statûs ipsorum (1). Et ideo dicendum est quòd illud peccatum fuit quidem secundùm quid gravissimum, non tamen simpliciter.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa ratio procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd magnitudo pœnæ quæ consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundùm quantitatem propriæ speciei, sed inquantum fuit primum : quia ex hoc interrupta est innocentia primi statûs, quâ subtractâ, deordinata est tota natura humana (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum, esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis; sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quòd primum peccatum sit maximum.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM ADÆ FUERIT GRAVIUS QUAM PECCATUM EVÆ.

De his etiam Sent. II, dist. 22, quæst. I, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum Adæ fuerit gravius quàm peccatum Evæ. Dicitur enim (I. Tim. II, 14), quòd *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit :* et sic videtur quòd peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed hujusmodi peccatum est gravius, secundùm illud (Luc. XII, 47) : *Ille servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit secundùm voluntatem ejus, vapulabit multis : qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis.* Ergo Adam graviùs peccavit quàm Eva.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro (De decem chordis, cap. 3, à med.) : « Si caput est vir, meliùs debet vivere, et præcedere in omnibus bonis factis : maximè uxorem suam, ut illa imitetur virum. » Sed ille qui meliùs debet facere, si peccet, graviùs peccat. Ergo Adam graviùs peccavit quàm Eva.

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum videtur esse gravissimum.

(1) In quo nulla repugnantia carnis et maxima gratia Spiritûs erat.

(2) Hoc verò est quod (loc. cit. in object.) dicit ipse Augustinus.

(3) Quæ natura quamdam infinitatem habet, inquantum in ea possunt supposita in infinitum seu sine fine multiplicari, et sic peccatum ipsum etiam modo quodam fuit infinitum.

Sed Adam in Spiritum sanctum videtur peccasse, quia peccavit cogitans de divina misericordia, quod pertinet ad peccatum præsumptionis. Ergo videtur quòd Adam graviùs peccavit quàm Eva.

Sed *contra* est quòd pœna respondet culpæ. Sed mulier est graviùs punita quàm vir, ut patet (Gen. III) (1). Ergo graviùs peccavit quàm vir.

CONCLUSIO. — Evæ peccatum gravius fuit quàm Adæ, quanquam ex conditione personæ graviùs Adam peccaverit.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), gravitas peccati principaliùs attenditur secundùm peccati speciem quàm secundùm peccati circumstantiam. Dicendum est ergo quòd si consideremus conditionem personæ utriusque, scilicet mulieris et viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere. Sed quantùm ad ipsum genus peccati utriusque peccatum æqualiter dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 35, à med.), quòd « mulier excusavit peccatum suum impari sexu, sed pari fastu. » Sed quantùm ad speciem superbiæ graviùs peccavit mulier, triplici ratione. Primò quidem quia major elatio fuit mulieris quàm viri; mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quòd Deus prohibuerit ligni esum, ne ad ejus similitudinem pervenirent; et ita dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia ejus ad hoc se erexit quòd contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum (2): unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem; sed in hoc superbivit, quòd voluit eam consequi per seipsum. Secundò, quia mulier non solùm ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit: unde peccavit et in Deum et in proximum. Tertiò, in hoc quòd peccatum viri diminutum est ex hoc quòd in « peccatum consensit amicabili quâdam benevolentiâ, quâ plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus, quod eum facere non debuisse divinæ sententiæ justus exitus indicavit, » ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. ult. à med.). Et sic patet quòd peccatum mulieris fuit gravius quàm peccatum viri.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa seductio mulieris ex præcedenti elatione subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, inquantum scilicet ignorando in majorem elationem erecta est.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personæ, ex qua peccatum viri fuit gravius secundùm quid.

Ad *tertium* dicendum, quòd vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinæ justitiæ, quod facit peccatum in Spiritum sanctum; sed quia, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 11, circa fin.), « inexpertus divinæ severitatis credidit illud peccatum esse veniale, » id est, de facili remissibile.

(1) Ubi (vers. 16) mulieri dicitur : *Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos : in dolore paries filios; et sub viri potestate eris; et ipse dominabitur tui :* versu autem sequenti dicitur viro et in ipso mulieri quoque : *Maledicta terra in opere tuo... in sudore vultûs tui vesceris pane.*

(2) Attamen, ut animadvertit Sylvius, valdè probabilis est veterum Patrum sententia, quòd non sola Eva, sed etiam Adamus crediderit serpentinum illud: *Eritis sicut dii*, esse verum, fueritque etiam ipse deceptus ac seductus.

QUÆSTIO CLXIV.

DE POENIS PECCATI PRIMI HOMINIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de pœna primi peccati; et circa hoc quæruntur duo : 1° De morte, quæ est pœna communis. — 2° De aliis particularibus pœnis, quæ in Genesi assignantur.

ARTICULUS I. — UTRUM MORS SIT PŒNA PECCATI PRIMORUM PARENTUM (1).

De his etiam 1 2, quæst. LXXXV, art. 5, et Sent. II, dist. 30, quæst. I, art. 1, et III, dist. 16, quæst. I, art. 1, et 4 prol. princ., et dist. 4, quæst. I, art. 1, quæst. III, et Cont. gent. lib. IV, cap. 51, et De malo, quæst. XV, art. 4, et Opusc. III, cap. 197, 198, 241 et 242, et Rom. V, lect. 3, et Hebr. 9, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mors non sit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod est homini naturale, non potest dici pœna peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis; quod patet ex hoc quòd corpus ejus ex contrariis componitur, et ex hoc etiam quòd mortale ponitur in definitione hominis. Ergo mors non est pœna peccati primorum parentum.

2. Præterea, mors et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine, sicut et in aliis animalibus, secundùm illud (Eccle. III, 19) : *Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio.* Sed in animalibus brutis mors non est pœna peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

3. Præterea, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse pœna peccati primorum parentum.

4. Præterea, omnes æqualiter derivantur à primis parentibus (2). Si igitur mors esset pœna peccati primorum parentum, sequeretur quòd omnes homines æqualiter mortem paterentur : quod patet esse falsum; quia quidam citiùs aliis et graviùs moriuntur. Ergo mors non est pœna primi peccati.

5. Præterea, malum pœnæ est à Deo, ut supra habitum est (part. I, quæst. XLIX, art. 2). Sed mors non videtur esse à Deo : dicitur enim (Sap. I, 13), quòd *Deus mortem non fecit.* Ergo mors non est pœna primi peccati.

6. Præterea, pœnæ non videntur esse meritoriæ : nam meritum continetur sub bono, pœna autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quòd mors non sit pœna.

7. Præterea, pœna videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur, quia quando mors est, eam homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est pœna peccati.

8. Præterea, si mors esset pœna peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum, nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet (Gen. IV). Ergo mors non videtur esse pœna peccati.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. V, 12) : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors* (3).

(1) Pelagius inter cætera dogmatizaverat Adamum, etiamsi non peccasset, fuisse moriturum; neque mortuum esse merito culpæ, sed conditione naturæ; quod fidei adversatur et ab Ecclesia fuit prorsùs rejectum.

(2) Non ad æqualitatem conditionum, sed ad modum nascendi referendo : tametsi nec in primis etiam parentibus inæqualitas conditionum incœperit, sed in subsequentibus, ut ingenui quidem alii nascerentur, alii verò servi, sed omnes tamen æquè originali reatui propter parentes primos naturaliter obnoxii.

(3) Quod patet etiam ex cap. II Gen. *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas; in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris.*

CONCLUSIO. — **Mors, ac corporales defectus, pœnæ consequentes sunt peccati primorum parentum.**

Respondeo dicendum quòd si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est pœna culpæ illius. Sicut autem in primo dictum est (quæst. xcv, art. 1, et quæst. xcvii, art. 1), homini in sua prima institutione hoc beneficium fuit collatum divinitùs, ut quamdiu mens ejus esset Deo subjecta, inferiores vires animæ subjicerentur rationali menti, et corpus animæ subjiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum à divina subjectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter subjicerentur rationi : unde tanta consecuta est rebellio carnalis appetitûs ad rationem, ut nec etiam corpus totaliter subjiceretur animæ : unde consequuntur mors et alii corporales defectus. Vita enim, et incolumitas corporis consistit in hoc quòd subjiciatur animæ, sicut perfectibile suæ perfectioni. Unde per oppositum mors, et ægritudo, et quilibet corporalis defectus pertinent ad defectum subjectionis corporis ad animam. Unde patet quòd sicut rebellio carnalis appetitûs ad spiritum est pœna peccati primorum parentum; ita etiam et mors et omnes corporales defectus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ est de se immortalis; et ideo mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas : et quantùm ad hoc mors est homini naturalis. Hæc tamen conditio in natura humani corporis est consequens ex necessitate materiæ, quia oportebat corpus humanum esse organum tactûs, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse, nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum (De anima, lib. ii, text. 3 et seq.). Non autem est conditio secundùm quam materia adaptetur formæ; quia si esset possibile, cùm forma sit incorruptibilis, potiùs oporteret materiam incorruptibilem esse; sicut quòd serra sit ferrea, competit formæ et actioni ejus ut per duritiem sit apta ad secandum : sed quòd sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, et non secundùm electionem agentis; nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quæ rubiginem contrahere non posset. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est; unde ademit suo beneficio ab homine primitùs instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem; quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors et est naturalis propter conditionem materiæ, et est pœnalis propter amissionem divini beneficii præservantis à morte (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantùm ad conditionem materiæ, id est, quantùm ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantùm ad formam: nam anima hominis est immortalis, brutorum verò animalium animæ sunt mortales.

Ad *tertium* dicendum, quòd primi parentes fuerunt à Deo instituti non

(1) Hinc dicitur (Sap. i, 13) : *Deus mortem non fecit... creavit enim ut essent omnia.*

(2) Quod concilium Tridentinum his verbis luculenter expressit (sess. v De peccati origin.) : *Si quis non confitetur primum hominem Adam incurrisse per offensam prævaricationis indignationem Dei, atque ideo mortem; totumque Adam per illam prævaricationis offensam secundùm corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit.*

solùm sicut quædam personæ singulares, sed sicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis ad posteros derivandæ simul cum beneficio divino præservante à morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta mortem incurrit.

Ad *quartum* dicendum, quòd aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Uno modo per modum pœnæ taxatæ à judice : et talis defectus æqualis debet esse in his ad quos æqualiter pertinet peccatum. Alius autem defectus est qui ex hujusmodi pœna per accidens consequitur, sicut quòd aliquis pro culpa sua excæcatus cadat in via : et talis defectus culpæ non proportionatur, nec ab homine judice pensatur, qui non potest fortuitos eventus præcognoscere. Sic ergo pœna taxata pro primo peccato proportionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii, quo rectitudo et integritas humanæ naturæ conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem hujusmodi beneficii sunt mors, et aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Et ideo non oportet hujusmodi pœnas æquales esse in his ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verùm quia Deus præscius est omnium futurorum eventuum, ex dispositione divinæ præscientiæ et providentiæ, hujusmodi pœnalitates diversimodè in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita vel demerita præcedentia hanc vitam, ut Origenes posuit (Periarch. lib. II, cap. 9, à med.) ; hoc enim est contra id quod dicitur (Rom. IX, 2) : *Cùm nondum aliquid boni aut mali egissent*, et etiam est contra hoc quod in primo ostensum est (quæst. XLVII, art. 2, et quæst. LXXV, art. 7, et quæst. XC, art. 4), quòd anima non est creata ante corpus : sed vel in pœnam paternorum peccatorum, inquantum filius est quædam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole; vel etiam propter remedium salutis ejus, qui hujusmodi pœnalitatibus subditur, ut scilicet per hoc à peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

Ad *quintum* dicendum, quòd mors dupliciter potest considerari : uno modo secundùm quòd est quoddam malum humanæ naturæ, et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana; alio modo potest considerari secundùm quòd habet quamdam rationem boni, prout scilicet est quædam justa pœna, et sic est à Deo. Unde Augustinus dicit (Retractat. lib. I, cap. 21, circa med. et cap. 26, parum à princ.), quòd Deus non est auctor mortis, nisi inquantum est (1) mors pœna.

Ad *sextum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIII, cap. 5, ad fin.), « Quemadmodum injusti malè utuntur non tantùm malis, verùm etiam bonis, ita justi bene utuntur non tantùm bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut et mali malè lege utantur, quamvis lex sit bonum, et boni bene moriantur quamvis sit mors malum. » Inquantum igitur sancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

Ad *septimum* dicendum, quòd mors dupliciter accipi potest : uno modo pro ipsa privatione vitæ, et sic mors sentiri non potest, cùm sit privatio sensûs et vitæ, et sic non est pœna sensûs, sed pœna damni; alio modo secundùm quòd nominat ipsam corruptionem ; quæ terminatur ad privationem prædictam. De corruptione autem, sicut et de generatione dupliciter loqui possumus : uno modo secundùm quòd est terminus alterationis, et sic in ipso instanti in quo primò privatur vitâ, dicitur inesse mors, et secundùm hoc etiam mors non est pœna sensûs ; alio modo corruptio po-

(1) Nicolai omittit, *mors*.

test accipi cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori, dum movetur in mortem; sicut dicitur aliquid generari, dum movetur in generatum esse : et sic mors potest esse afflictiva.

Ad *octavum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 32) : « Hæc mors eâ die accidit quâ factum est quod Deus vetuit, quia ex tunc morbidam qualitatem et mortiferam primi parentes in corpore mortali contraxerunt. » Vel, sicut dicit (De peccatorum meritis et remissione, lib. I, cap. 16, circa med.), « quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori cœperunt quo mortis legem, quâ in senium veterascerent, acceperunt. »

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER PARTICULARES PŒNÆ PRIMORUM PARENTUM DETERMINENTUR IN SCRIPTURA (1).

De his etiam Sent. II, dist. 29, quæst. I, art. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura. Non enim debet assignari ut pœna peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato (2) : hoc enim requirit dispositio feminei sexûs, ut proles nasci non possit sine dolore parientis : similiter etiam subjectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexûs et imperfectionem muliebris : germinatio etiam spinarum et tribulorum ad naturam terræ pertinet, quæ fuisset etiam sine peccato. Non ergo hujusmodi sunt convenientes pœnæ primi peccati.

2. Præterea, id quod pertinet ad dignitatem alicujus, non videtur ad pœnam ejus pertinere. Sed multiplicatio conceptûs pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

3. Præterea, pœna peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est (art. præc.). Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultûs sui pane vescuntur. Non ergo istæ sunt convenientes pœnæ primi peccati.

4. Præterea, locus paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quòd non fuerit conveniens hominis pœna quòd à paradiso excluderetur.

5. Præterea, locus ille paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis. Frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur, scilicet Cherubim et gladius flammeus atque versatilis (3).

6. Præterea, homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, et ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo ei esus ligni vitæ interdicitur, cùm dicitur (Gen. III, 22) : *Videte ne fortè sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum.*

7. Præterea, insultare misero, videtur misericordiæ et clementiæ repugnare, quæ maximè in Scriptura Deo attribuitur, secundùm illud (Psal. CXLIV, 9) : *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Ergo inconvenienter ponitur Deum insultasse primis parentibus per peccatum jam in miseriam deductis, ubi dicitur (Gen. III, 22) : *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum et malum.*

8. Præterea, vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et cibus, secundùm illud (I. Timoth. ult. 8) : *Habentes alimenta et quibus tegamur*,

(1) In hoc articulo S. Thomas demonstrat singula Scripturæ verba sapientissimè fuisse adhibita juxta illud (Prov. VII) : *Justi sunt omnes sermones mei.*

(2) Id est, etiamsi peccatum nullum præcessisset, vel etiamsi status innocentiæ perseverasset.

(3) Qualem dicitur Deus (Gen. III, 24) : *Ad viam ligni vitæ custodiendam posuisse*, ut in corpore articuli pleniùs referetur.

his contenti simus. Ergo sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam et vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

9. Præterea, pœna, quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo quàm emolumentum quod quis ex peccato consequitur; alioquin per pœnam non deterreretur quis à peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quòd eorum oculi aperirentur, ut dicitur (Gen. III). Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter ergo describuntur pœnæ peccatum primorum parentum consequentes.

In *contrarium* est quòd hujusmodi pœnæ sunt divinitùs taxatæ à Deo, qui omnia facit *in numero, pondere et mensura,* ut dicitur (Sap. XI).

CONCLUSIO. — Varia in Scripturis pœnarum genera describuntur, quibus dignè et convenienter punitum fuit crimen primorum parentum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanæ naturæ integritas in eis conservabatur, per cujus subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt: primò quidem quantùm ad hoc quòd subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris paradisi; quod significatur (Gen. III, 23), cùm dicitur: *Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis.* Et quia ad illum statum primæ innocentiæ per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta, ne rediret ad ea quæ primo statui competebant; scilicet à cibo, ne sumeret de ligno vitæ, et à loco; collocavit enim Deus ante paradisum Cherubim et flammeum gladium. Secundò autem puniti fuerunt quantùm ad hoc quòd attributa sunt eis ea quæ naturæ conveniunt tali beneficio destitutæ: et hoc quidem et quantùm ad corpus, et quantùm ad animam. Quantùm quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexûs, alia pœna attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est pœna secundùm duo, propter quæ viro conjungitur; quæ sunt generatio prolis et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantùm autem ad generationem prolis punita fuit dupliciter: primò quidem quantùm ad tædia, quæ sustinet portando prolem conceptam; et hoc significatur cùm dicitur (Gen. III, 16): *Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos;* et quantùm ad dolorem quem patitur in pariendo, et quantùm ad hoc dicitur: *In dolore paries.* Quantùm verò ad domesticam conversationem punitur secundùm hoc quod subjicitur dominationi viri per hoc quod dicitur: *Sub viri potestate eris* (1). Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quæ ad domesticam conversationem pertinent; ita ad virum pertinet quòd necessaria vitæ procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primò quidem per terræ sterilitatem, cùm dicitur: *Maledicta terra in opere tuo.* Secundò, per laboris anxietatem, sine qua fructus terræ non percipit; unde dicitur: *In labore comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ.* Tertiò quantùm ad impedimenta quæ proveniunt terram colentibus; unde dicitur: *Spinas et tribulos germinabit tibi* (2). — Similiter etiam ex parte animæ triplex eorum pœna describitur (3): primò quidem quantùm ad confusionem, quam passi sunt de

(1) Ante peccatum fuisset mulier sub regimine viri tanquam sui capitis, sed sine molestia nullo modo renitente voluntate.

(2) Terra non habet eam fertilitatem quâ primò gaudebat; nam, ut ait poeta, hâc primâ ætate, *per se dabat omnia tellus.*

(3) Præter illas pœnas quæ dicuntur vulnera naturæ, de quibus jam dictum est (1 2, quæst. LXXXV, art. 3).

rebellione carnis ad spiritum; unde dicitur : *Aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos.* Secundo, quantùm ad increpationem propriæ culpæ, per hoc quod dicitur : *Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis.* Tertiò, quantùm ad commemorationem futuræ mortis, secundùm quod ei dictum est : *Pulvis es et in pulverem reverteris.* Ad quod etiam pertinet quòd Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in statu innocentiæ fuisset partus absque dolore; dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 26, circa med.) : « Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; ita ad fetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret. » Subjectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta, non quantùm ad regimen (quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset, et ejus gubernator extitisset), sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam, quia scilicet propter eorum exortum nullus labor aut punitio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. III, cap. 18). Quamvis Alcuinus (1) dicat quòd ante peccatum terra omnino spinas et tribulos non germinasset. Sed primum est melius.

Ad *secundum* dicendum, quòd multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quòd portat fetum conceptum. Unde signanter conjungitur : *Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos.*

Ad *tertium* dicendum, quòd illæ pœnæ aliqualiter ad omnes pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quòd ærumnas patiatur et cum dolore pariat; præter B. Virginem, quæ sine corruptione concepit, et sine dolore peperit, quia ejus conceptio non fuit secundùm legem naturæ, à primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultûs comedat panem; et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur : *homo* enim *nascitur ad laborem*, ut dicitur (Job, v, 7), et sic panem ab aliis in sudore vultûs elaboratum manducant (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd locus ille paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum, dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum; et dum per ea quæ corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quæ pertinent ad paradisum cœlestem, quo aditus homini præparatur per Christum.

Ad *quintum* dicendum, quòd, salvis spiritualis sensûs mysteriis, ille locus præcipuè videtur esse inaccessibilis propter vehementiam æstûs in locis intermediis ex propinquitate solis (3); et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur propter proprietatem motûs circularis hu-

(1) Ita Alcuinus; *interrogationes et responsiones in Genesim* (Inter. 17).

(2) Ita Mss. et editi passim Nicolai : *Qui ab aliis in sudore vultûs elaboratur.* Theologis videtur legendum : *Et sic panem cum aliis in sudore vultûs manducant.*

(3) Videtur S. Doctor estimare ex Patrum antiquorum testimoniis paradisum terrestrem adhuc existere; alii verò theologi hujus loci custodiam usque ad diluvium extendunt, nam, ait Sylvius, post illud, vel desiit paradisus, vel saltem ejus decor periit, ac etiam ligna quæ longævitatem causare nata erant. Sed pro loco paradisi terrestris videnda est quæst. CII in part. I, et pro esu ligni vitæ (quæst. XCVII, art. 6 ejusdem partis).

jusmodi æstum causantis. Et quia motus corporalis creaturæ disponitur ministerio angelorum, ut patet per Augustinum (De Trinit. lib. III, cap. 4, ante med.) : convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubim adjungitur ad custodiendam viam ligni vitæ. Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 40, in fin.) : « Hoc per cœlestes utique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quædam ignea custodia. »

Ad *sextum* dicendum, quòd homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur : *Et vivat in æternum*, sumitur ibi æternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini ut in miseria hujus vitæ diutiùs permaneret.

Ad *septimum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 39, à med.), « verba hæc non tam Dei sunt primis parentibus insultantis, quàm cæteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt, quia scilicet non solùm Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud ad quod factus fuerat conservavit. »

Ad *octavum* dicendum, quòd vestitus necessarius est homini secundùm statum præsentis miseriæ propter duo. Primò quidem propter defectum ab exterioribus nocumentis, putà intemperati caloris et frigoris ; secundò, ad tegumentum ignominiæ, ne turpitudo membrorum appareat, in quibus præcipuè manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primo statu non erant, quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum lædi, ut in primo dictum est (qu. XCVII, art. 2). Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis, quæ ad confusionem induceret. Unde dicitur (Gen. II, 25) : *Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor ejus, et non erubescebant.* Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis, et ad corporis augmentum.

Ad *nonum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 31), « non est credendum quòd primi parentes essent producti clausis oculis ; præcipuè cùm de muliere dicatur quòd *vidit lignum, quod esset pulchrum, et bonum ad vescendum.* Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum et cogitandum quod antea nunquam adverterant, scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat. »

QUÆSTIO CLXV.

DE TENTATIONE PRIMORUM PARENTUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum ; circa quam quæruntur duo : 1° Utrùm fuerit conveniens quòd à diabolo homo tentaretur. — 2° De modo et ordine illius tentationis.

ARTICULUS I. — UTRUM FUERIT CONVENIENS UT HOMO A DIABOLO TENTARETUR.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens ut homo à diabolo tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato angeli et peccato hominis, secundùm illud (Matth. XXV, 41) : *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Sed primum peccatum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

2. Præterea, Deus præscius futurorum sciebat quòd homo per tentationem dæmonis in peccatum dejiceretur, et sic bene sciebat quòd non expe-

diebat ei quòd tentaretur. Ergo videtur quòd nec fuerit conveniens quòd permitteret eum tentari.

3. Præterea, quòd aliquis impugnatorem habeat, ad pœnam pertinere videtur; sicut et è contrario pertinere videtur ad præmium quòd impugnatio subtrahatur, secundùm illud (Proverb. XVI, 7) : *Cùm placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque ejus convertet ad pacem.* Sed pœna non debet præcedere culpam. Ergo inconveniens fuit quòd homo ante peccatum tentaretur.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XXXIV, 11) · *Qui tentatus non est, qualia scit?*

CONCLUSIO. — Decuit ut Deus hominem in statu innocentiæ et tentari per malos angelos permitteret, et per bonos eum juvari faceret.

Respondeo dicendum quòd divina sapientia *disponit omnia suaviter*, ut dicitur (Sap. VIII, 1), inquantum scilicet ejus providentia singulis attribuit quæ eis competunt secundùm suam naturam : quia, ut dicit Dionysius (De div. nomin. cap. 4, part. 4, à med. lect. 23), « providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare. » Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ ut ab aliis creaturis juvari vel impediri possit. Unde conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentiæ et tentari permitteret per malos angelos, et juvari eum faceret per bonos. Ex speciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi dæmonis resistere poterat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd supra naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malum culpæ inveniri; non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi jam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum; sicut etiam secundùm ordinem naturæ per angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem à suo superiori, scilicet à Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci, quia, sicut dicitur (Jacobi I, 13) : *Deus intentator malorum est.*

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Deus sciebat quòd homo per tentationem in peccatum esset dejiciendus; ita etiam sciebat quòd per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius ut propriæ voluntati relinqueretur, secundùm illud (Eccli. XV, 14) : *Deus reliquit hominem in manu consilii sui.* Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 4, ante med.) : « Non mihi videtur magnæ laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo malè vivere suaderet; cùm et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti (1). »

Ad *tertium* dicendum, quòd impugnatio cui cum difficultate resistitur, pœnalis est. Sed homo in statu innocentiæ poterat absque omni difficultate tentationi resistere : et ideo impugnatio tentatoris ei pœnalis non fuit.

ARTICULUS II. — UTRUM FUERIT CONVENIENS MODUS ET ORDO PRIMÆ TENTATIONIS.

De his etiam part. I, quæst. XLI, art. 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis. Sicut enim ordine naturæ angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere. Sed peccatum

(1) Addit Augustinus : *Adjuvante tamen illo qui superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* (Jac. IV 6).

pervenit ab angelo ad hominem. Ergo pari ratione debuit pervenire à viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, et non è converso.

2. Præterea, tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem diabolus etiam suggerere homini absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cùm ergo primi parentes essent spirituali mente præditi, minùs sensibilibus quàm intelligibilibus inhærentes, convenientius fuisset quòd solùm spirituali tentatione homo tentaretur quàm exteriori.

3. Præterea, non potest convenienter aliquis malum suggerere nisi per aliquod apparens bonum. Sed multa alia animalia habent majorem apparentiam boni quàm serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo à diabolo per serpentem.

4. Præterea, serpens est animal irrationale. Sed animali irrationali non competit sapientia, nec locutio, nec pœna. Ergo inconvenienter inducitur serpens (Gen. III), *esse callidior cunctis animalibus* vel *prudentissimus omnium bestiarum*, secundùm aliam translationem (70 Interp.). Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus et à Deo punitus.

Sed *contra* est quòd id quod est primum in aliquo genere debet esse proportionatum his quæ ei eodem genere consequuntur. Sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primæ tentationis, inquantum videlicet præcedit in sensualitate, quæ per serpentem signatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quæ signatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quæ signatur per virum, consensus peccati, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. XII, cap. 12). Ergo congruens fuit ordo primæ tentationis.

CONCLUSIO. — Tentationis ordo et modus quo primus homo per serpentis suggestionem, et Evæ irritamentum tentatus est, conveniens fuit.

Respondeo dicendum quòd homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet et sensitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter : uno modo ex parte intellectûs, inquantum promisit Divinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat : alio modo ex parte sensûs : et sic usus est his sensibilibus rebus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem, partim verò ex genere propinquo (1) proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens; sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad dejiciendum virum, tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat; tum etiam quia propter conjunctionem ejus ad virum, maximè per eam diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti; nam principale agens oportet esse potius; quod non requiritur in agente instrumentali.

Ad *secundum* dicendum, quòd suggestio, quâ spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine quàm habeat suggestio exterior : quia per suggestionem interiorem immutatur à diabolo saltem hominis phantasia; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potes-

(1) Nimirum ex genere *viventis* quod propinquum est post *animal* sub quo species continetur ad quam vir et mulier pertinebant ; nam et poma sunt ex viventibus. Edit. Rom. et Venet. habent : *Partim verò in eodem genere tentans mulierem per serpentem, partim verò ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum.*

tatis habebat in hominem ante peccatum : et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solùm exteriori tentare.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (Super Genesim ad litt. lib. XI, cap. 3), « non debemus opinari quòd serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret; sed cùm esset in illo decipiendi cupiditas, nonnisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est (1). »

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Genesim ad litt. cap. 28 et 29), « serpens dictus est prudentissimus vel callidissimus, propter astutiam diaboli, qui in illo agebat dolum; sicut dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astutè suadendum. Neque etiam serpens verborum sonos intelligebat qui ex illo fiebant ad mulierem : neque enim conversa credenda est anima ejus in naturam rationalem, quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cùm dæmon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina, in qua sedebat Balaam locuta est homini : nisi quòd illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum.» Et (cap. 36, circa med.): « Unde serpens non est interrogatus, cur hoc fecerit, quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo, qui jam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur. » Et, sicut rursùm Augustinus dicit (Super. Gen. contra Manichæos, lib. II, cap. 17 et 18, et habetur in Glossa ordin.), « nunc quidem ejus pœna, scilicet diaboli, dicitur quâ nobis cavendus est, non ea quæ ultimo judicio reservatur. Per hoc enim quod ei dicitur : *Maledictus es inter omnia animantia et bestias terræ,* pecora illi præponuntur, non in potestate, sed in conservatione naturæ suæ; quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam cœlestem quam nunquam habuerunt : sed in sua natura, quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei : *Pectore et ventre repes* (secundùm aliam litteram 70 Interp. (2). Ubi nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animæ; nomine autem ventris, significatur carnale desiderium, quia hæc pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur : *Terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ,* duobus modis intelligi potest. Vel ad te pertinebunt, quos terrenâ cupiditate deceperis, id est, peccatores, qui terræ nomine significantur; vel certè tertium genus tentationis his verbis (3) figuratur, quod est curiositas; terram enim qui manducat, profunda et tenebrosa penetrat. Per hoc autem quòd inimicitiæ ponuntur inter ipsum et mulierem, ostenditur nos non posse à diabolo tentari, nisi per illam animalem partem, quæ quasi mulieris imaginem in homine gerit (4) sive ostendit. Semen autem diaboli est perversa suggestio, semen mulieris fructus boni operis, quo perversæ suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut si quando in illicita labitur, delectatio illam capiat; et illa observat caput ejus ut eum in ipso initio malæ suasionis excludat. »

(1) Quare autem non obstupuerit Eva audiens serpentem humanis vocibus loquentem videndum est (part. I, quæst. XCIV, art. 4).

(2) Hoc est, secundùm editionem 70 interpretum ubi versu 14 editio Vulgata legit : *super pectus tuum gradieris.*

(3) Ita cum Mss. et Nicolai edit. Patav., *vel tertium genus tentationis, id est, cupiditatis his verbis,* etc. In cod. Alcan. deest *certè.*

(4) Ita passim. Nicolai, *in homine ostendit* et in fine addit : *Hucusque Augustinus.*

QUÆSTIO CLXVI.

DE STUDIOSITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de studiositate et curiositate sibi opposita. Circa studiositatem autem quæruntur duo : 1° Quæ sit materia studiositatis. — 2° Utrùm sit pars temperantiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM MATERIA STUDIOSITATIS SIT PROPRIÈ COGNITIO (1).

De his etiam supra, quæst. CLX, art. 2 corp. et infra, quæst. CLXVII, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia studiositatis non sit propriè cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quòd adhibet studium aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere (2), ad hoc quòd rectè faciat quod est faciendum. Ergo videtur quòd non sit specialis materia studiositatis cognitio.

2. Præterea, studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quæ à cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, et circa alia hujusmodi quæ pertinent ad corpus : unde Apostolus dicit (Rom. XIII, 14) : *Carnis curam ne feceritis in desideriis.* Ergo studiositas non est solùm circa cognitionem.

3. Præterea (Jerem. IV, 13), dicitur : *A minore usque ad majorem omnes avaritiæ student.* Sed avaritia non est propriè circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra dictum est (quæst. CXVIII, art. 2). Ergo studiositas, quæ à studio dicitur, non est propriè circa cognitionem.

Sed *contra* est quod dicitur (Prov. XXVII, 2) : *Stude sapientiæ, fili mi, et lætifica cor meum, ut possis respondere exprobranti sermonem.* Sed eadem studiositas est quæ laudatur ut virtus, et ad quam lex invitat. Ergo studiositas est propriè circa cognitionem.

CONCLUSIO. — Tametsi primò et propriè studiositas circa cognitionem occupetur, tamen secundariò et minùs propriè etiam circa ea ad quæ operanda, cognitionis directione indigemus, versatur.

Respondeo dicendum quòd studium propriè importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid, nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundariò autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, et per posterius quæcumque alia, ad quæ operanda directione cognitionis indigemus. — Virtutes autem propriè sibi attribuunt illam materiam circa quam primò et principaliter sunt, sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationem tactûs. Et ideo studiositas propriè dicitur circa cognitionem (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd circa alias materias non potest aliquid rectè fieri, nisi secundùm quòd est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiæ studium adhibeatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex affectu hominis trahitur mens ejus ad

(1) Studiositas de qua hìc agitur definiri potest : virtus quæ istum cognoscendi appetitum moderatur juxta regulam rectæ rationis.

(2) Hinc frequentia illa in Scripturis monita quibus ad actionum quarumcumque diligentem ac studiosam directionem nos hortatur, ut (Hier. VII, 3) : *Bonas facite vias vestras et studia vestra.* (Ibid. XVIII, 11) : *Dirigite vias vestras et studia vestra.*

(3) Non tamen hoc sensu quod cognitio sit ejus materia proxima, nam materia proxima studiositatis est ipse appetitus veritatis cognoscendæ qui potest esse bonus vel malus.

intendendum his ad quæ afficitur, secundùm illud (Matth. vi, 21) : *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Et quia circa ea quibus caro fovetur, maximè homo afficitur, consequens est quòd cognitio hominis versetur circa ea quibus caro fovetur; ut scilicet homo inquirat qualiter optimè possit carni suæ subvenire : et secundùm hoc curiositas ponitur circa ea quæ ad carnem pertinent ratione eorum quæ pertinent ad cognitionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd avaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maximè necessaria est quædam peritia terrenarum rerum : et secundùm hoc studium attribuitur his quæ ad avaritiam spectant.

ARTICULUS II. — UTRUM STUDIOSITAS SIT PARS TEMPERANTIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd studiositas non sit pars temperantiæ. Studiosus enim dicitur aliquis secundùm studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, ut patet per Philosophum, qui frequenter sic utitur nomine studiosi (1) (habetur ter, Ethic. lib. ix, cap. 5, et bis, cap. 8, et septies, cap. 9, et Magn. Moral. lib. i, circa princ. juxta Græc. litt.). Ergo studiositas est generalis virtus, et non est pars temperantiæ.

2. Præterea, studiositas, sicut dictum est (art. præc.), ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitiva animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitiva; unde et sollicitudo est actus prudentiæ, ut supra habitum est (quæst. xlvii, art. 9). Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, virtus quæ ponitur pars alicujus principalis virtutis, assimilatur ei quantùm ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiæ quantùm ad modum, quia temperantiæ nomen sumitur ex quadam refrenatione, unde magis opponitur vitio, quod est in excessu; nomen autem studiositatis sumitur è contrario ex applicatione animæ ad aliquid, unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiæ studendi, quàm vitio quod est in excessu, scilicet curiositati : unde propter horum similitudinem dicit Isidorus (Etym. lib. x, ad litt. *S*), quòd « studiosus dicitur quasi studii curiosus. » Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 21, circa princ.) : « Curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiæ munus est. » Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiæ.

CONCLUSIO. — Studiositas temperantiæ pars potentialis est, quod ei ut virtus minus principalis principali, adjungatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. cxli, art. 1, 2 et 3), ad temperantiam pertinet moderari motum appetitûs, ne superfluè tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundùm naturam corporalem; ita secundùm animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid : unde et Philosophus dicit (in princip. Metaph.), quòd « omnes homines naturaliter scire desiderant (2). » — Moderatio autem hujusmodi appetitûs pertinet ad virtutem studiositatis (3) : unde consequens est quòd studiosi-

(1) Græcè σπουδαῖος ; vox illa potest latinè interpretari *probus* vel *studiosus;* Philosophus sensum illius nobis notum facit cùm ait (Mag. mor. lib. i, cap. 1) : *Studiosum esse est virtutes habere.*

(2) Et quidem ea quæ naturali rectitudini conformia sint; sicut et appetitus venereorum vel ciborum non potest dici naturalis propriè nisi prout ad finem naturali rectitudini consentaneum ordinatus.

(3) Vitia huic virtuti opposita sunt negligentia et curiositas; prior per defectum, posterior per excessum peccat.

tas sit pars potentialis temperantiæ, sicut virtus secundariè ei adjuncta, ut principali virtuti : et comprehenditur sub modestia, ratione superiùs dictâ (quæst. CLX, art. 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. ult.). Inquantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen studiositatis, quæ propriè circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd actus cognoscitivæ virtutis imperatur à vi appetitiva, quæ est motiva omnium virium, ut supra dictum est (1 2, quæst. IX, art. 1). Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem quantùm ad ipsum actum cognitionis : et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonum est quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic, vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. ult.), ad hoc quòd homo fiat virtuosus, oportet quòd servet se ab his ad quæ maximè inclinat natura : et inde est quòd quia natura præcipuè inclinat ad timendum mortis pericula, et ad sectandum delectabilia carnis, ideo laus virtutis fortitudinis præcipuè consistit in quadam firmitate persistendi contra hujusmodi pericula, et laus virtutis temperantiæ in quadam refrenatione à delectabilibus carnis. Sed quantùm ad cognitionem est in homine contraria inclinatio; quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quòd cognitionem rerum desideret : et sic oportet ut laudabiliter homo hujusmodi appetitum refrenet, ne immoderatè rerum cognitioni intendat. Ex parte verò naturæ corporalis homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantùm ergo ad primum, studiositas in refrenatione consistit; et secundùm hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantùm ad secundum, laus virtutis hujusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam : et ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quàm secundum : nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas, sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis : unde respicitur ab hac virtute (1) per accidens, quasi removendo prohibens.

QUÆSTIO CLXVII.

DE CURIOSITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de curiositate; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva. — 2° Utrùm sit in cognitione sensitiva.

ARTICULUS I. — UTRUM CIRCA COGNITIONEM INTELLECTIVAM POSSIT ESSE CURIOSITAS (2).

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 3, quæst. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas. Quia, secundùm Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 6, à med.), in his quæ secundùm se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium et extrema. Sed cognitio intellectiva secundùm se

(1) Ita cum Mss. Alcan. et Camer. editi passim. Al., *in hac virtute*.

(2) Curiositas de qua hìc agitur definiri potest : *Nimius aut superfluus sciendi appetitus*.

est bona; in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus ejus de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis; dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22), quòd « bonum animæ humanæ est secundùm rationem esse, » cujus perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

2. Præterea, illud per quod homo assimilatur Deo, et quod à Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quæcumque abundantia cognitionis à Deo est, secundùm illud (Eccli. I, 1): *Omnis sapientia à Domino Deo est;* et (Sap. VII, 17) dicitur : *Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum,* etc. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quòd veritatem cognoscit, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus,* ut habetur (Hebr. IV, 13), unde (I. Reg. II, 3) dicitur quòd *Deus scientiarum Dominus est.* Ergo quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

3. Præterea, si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, præcipuè esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum : dicit enim Hieronymus supra Danielem (cap. 1, sup. illud : *Proposuit autem,* etc., et habetur cap. *Qui de mensa,* dist. 37) : « Qui de mensa et vino regis noluerunt comedere, ne polluantur, si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod non licebat. » Et Augustinus dicit (De doctrina christiana, lib. II, cap. 40, in princ.), quòd « si qua vera philosophi dixerunt, ab eis sunt, tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. » Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

Sed *contra* est quod Hieronymus dicit (sup. illud Ephes. IV) : *Non ambuletis in vanitate :* « Nonne nobis videtur in vanitate sensûs et obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans cœlum levat? » Sed vanitas sensûs et obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

CONCLUSIO. — Quanquam veritatis cognitio per se vitiosa non sit, sed per accidens, quatenùs videlicet eam peccatum superbiæ sequitur, appetitus tamen assequendæ cognitionis variis modis inordinatus, ac vitiosus esse potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1), studiositas non est directè circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est judicandum de ipsa cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studioso veritatis cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est; potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicujus consequentis, vel inquantum aliquis de cognitione veritatis superbit, secundùm illud (I. Cor. VIII, 1) : *Scientia inflat,* vel inquantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum. — Sed ipse appetitus vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem : uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis, prout per accidens conjungitur ei malum; sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit (in lib. De morib. Eccles. cap. 21, ante med.) : « Sunt qui desertis virtutibus et nescientes quid sit Deus, et quanta majestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant,

si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissimè, intensissimèque perquirant. Unde etiam tanta superbia gignitur, ut in ipso cœlo, de quo sæpe disputant, sibimet habitare videantur. » Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum (1), vitiosum studium habent, secundùm illud (Jeremiæ IX, 5) : *Docuerunt linguam suam loqui mendacium; ut iniquè agerent, laboraverunt.* Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitûs et studii ad discendam veritatem; et hoc quadrupliciter : uno modo inquantum per studium minùs utile retrahuntur à studio quod eis ex necessitate incumbit (2); unde Hieronymus dicit (epist. 146, ad Damas. De filio prodigo, ante med.) : « Sacerdotes, dimissis Evangeliis et prophetis, videmus comœdias legere et amatoria bucolicorum versuum verba cantare. » Alio modo inquantum studet aliquis addiscere ab eo à quo non licet; sicut patet de his qui aliqua futura à dæmonibus perquirunt (3); quæ est superstitiosa curiositas : unde Augustinus dicit (in libro De vera religione, cap. 4, in fin.) : « Nescio an philosophi impedirentur à fide vitio curiositatis in percontandis dæmonibus. » Tertiò, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei (4) : unde Augustinus dicit (in libro De vera religione, cap. 29, à princ.), quòd « in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. » Quarto modo inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur : unde dicitur (Eccli. III, 22) : *Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus;* et postea sequitur : *Multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum* (5).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum hominis consistit in cognitione veri; non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cujuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. X, cap. 7 et 8). Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundùm quòd talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis, in qua consistit summa felicitas.

Ad *secundum* dicendum, quòd, etsi ratio illa ostendit (6) quòd cognitio veritatis secundùm se bona sit, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinatè cognitionem veritatis appetere, quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

Ad *tertium* dicendum, quòd studium philosophiæ secundùm se est licitum et laudabile propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur (Rom. I). Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit (Coloss. II, 8) : *Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundùm tra-*

(1) In utroque casu curiositas ista potest esse peccatum mortale; præcipuè si cognitio quæratur ut inde malum gravis momenti consequatur.

(2) Contra quos est illud (II. Tim. I) : *Stultas et sine disciplina quæstiones devita; sciens quia generant lites.* Et (Tim. III) : *Stultas autem quæstiones et genealogias et contestationes et pugnas legis devita, sunt enim inutiles et vanæ.*

(3) De quibus jam dictum est (quæst. XCV et XCVI).

(4) Quales fuerunt olim philosophi qui *cùm cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt* (Rom. I).

(5) Quò etiam pertinet illud (Prov. XXV) : *Sicut qui mel multum comedit, non est ei bonum; sic qui scrutator est majestatis, opprimetur à gloria.*

(6) Al., *dicit.*

ditionem hominum, et non secundùm Christum ; et Dionysius dicit in epistola ad Polycarpum (parum ante med.), de quibusdam philosophis, quòd « divinis non sanctè contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem. »

ARTICULUS II. — UTRUM VITIUM CURIOSITATIS SIT CIRCA SENSITIVAM COGNITIONEM (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visûs, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensus tactûs et gustûs. Sed circa tangibilia et gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ et gulæ. Ergo videtur quòd nec circa ea quæ cognoscuntur per visum sit vitium curiositatis.

2. Præterea, curiositas videtur esse in inspectione ludorum; unde Augustinus dicit (Confess. lib. VI, cap. 8, in med.): quòd « quodam pugnæ casu cùm clamor ingens totius populi vehementer Alipium pulsasset, curiositate victus aperuit oculos. » Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia hujusmodi inspectio delectabilis redditur propter repræsentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit in sua Poetica (cap. 2). Non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

3. Præterea, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda sup. illud (I. Joan. II) : *Concupiscentia carnis*, etc. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum, quia, sicut dicitur (Eccli. XVII, 12), *unicuique mandavit Deus de proximo suo.* Ergo vitium curiositatis non est in hujusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De vera relig. cap. 38, circa med.), quòd concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. Ut autem dicit Beda (loc. cit.), « concupiscentia oculorum est non solùm in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum; » quæ sunt quædam particularia sensibilia. Cùm ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitæ et concupiscentia carnis, contra quæ dividitur (I. Joan. II), videtur quòd vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionem.

CONCLUSIO. — Curiositas dupliciter versari potest in sensitiva cognitione : uno modo quando ejusmodi cognitio inanis est, et ad nullum utilem finem ordinata; altero modo quando ejusmodi cognitio ad finem noxium refertur.

Respondeo dicendum quòd cognitio sensitiva ordinatur ad duo : uno enim modo tam in hominibus quàm in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem, quia per hujusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem ; alio modo specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam, vel practicam. Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum : uno modo inquantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potiùs avertit hominem ab aliqua utili consideratione : unde Augustinus dicit (Confess. lib. X, cap. 35, paulò ante fin.) : « Canem currentem post leporem jam non specto, cùm in circo fit. At verò in agro, si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa ve-

(1) Affirmativè respondet S. Doctor et quomodo vitium illud curiositatis esse possit circa sensitivam cognitionem explicat.

natio : et nisi jam mihi demonstratâ infirmitate meâ, citò admoneas, aut ex ipsa visione per aliquam considerationem in te assurgere, aut totum contemnere atque transire, vanus hebesco. » Alio modo inquantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium; sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; et diligens inquisitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Si quis autem cognitioni sensibilium intendit ordinatè propter necessitatem sustentandæ naturæ, vel propter studium intelligendæ veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilium cognitionem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd luxuria et gula sunt circa delectationes quæ sunt in usu rerum tangibilium; sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas; et vocatur *concupiscentia oculorum,* quia « oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales, unde omnia sensibilia videri dicuntur, » ut Augustinus dicit (Confess. lib. x, cap. 35, à princ.) : et, sicut Augustinus ibidem subdit, « ex hoc evidentiùs discernitur, quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quòd voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia sectatur; curiositas autem etiam his contraria tentandi causâ, non ad subeundam molestiam, sed ad experiendi, noscendique (2) libidinem. »

Ad *secundum* dicendum, quòd inspectio spectaculorum vitiosa redditur, inquantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviæ, vel crudelitatis, per ea quæ ibi repræsentantur. Unde Chrysostomus dicit (hom. vi in Matth., parum ante fin.), quòd « adulteros et inverecundos constituunt tales inspectiones (3).»

Ad *tertium* dicendum, quòd prospicere facta aliorum, vel inquirere bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur, si quid ab eo agitur vitiosè, secundùm regulam charitatis et debitum officii, est laudabile, secundùm illud (Hebr. x, 24) : *Considerate vos invicem in provocationem charitatis et bonorum operum.* Sed quòd aliquis intendat ad consideranda vitia proximorum, ad despiciendum, vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquirendum, est vitiosum. Unde dicitur (Proverb. xxiv, 15) : *Ne insidieris et quæras impietatem in domo justi, neque vastes requiem ejus* (4).

QUÆSTIO CLXVIII.

DE MODESTIA, SECUNDUM QUOD CONSISTIT IN EXTERIORIBUS CORPORIS MOTIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de modestia, secundùm quòd consistit in exterioribus motibus corporis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm in exterioribus motibus corporis, qui seriò aguntur, possit esse et virtus et vitium. — 2° Utrùm possit esse aliqua virtus circa actiones ludi. — 3° De peccato quod fit in excessu ludi. — 4° De peccato ex defectu ludi.

(1) Peccatum curiositatis est secundùm se duntaxat veniale; potest tamen fieri mortale ex circumstantiis; 1° ratione materiæ; ut si cognitio alicujus rei sit prohibita jure naturali vel positivo : 2° ratione finis si sit graviter culpabilis; 3° ratione medii; ut si arte magicâ aliquid scire moliaris.

(2) Al., *nocendique.*

(3) Nempe inspectiones theatricorum spectaculorum in quibus res tam obscenæ repræsentabantur, ut nihil esset moribus periculosius.

(4) Negligentia quæ opponitur studiositati per defectum, est, ut ait Billuart, voluntaria omissio sciendi ea quæ quis scire tenetur pro suo statu et conditione. Est mortalis vel venialis prout obligatio sciendi et negligentia est gravis vel levis.

ARTICULUS I. — UTRUM IN EXTERIORIBUS MOTIBUS CORPORIS SIT ALIQUA VIRTUS (1).

De his etiam Ethic. lib. IV, lect. 16, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animæ decorem, secundùm illud (Psal. XLIV, 14): *Omnis gloria ejus filiæ regis ab intus:* Glossa (interl. Aug.): « id est, in conscientia. » Sed motus corporales non sunt ab intùs, sed exteriùs. Ergo circa hujusmodi motus non potest esse virtus.

2. Præterea, virtutes non insunt nobis à natura, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 1). Sed motus corporales exteriores insunt hominibus à natura, secundùm quam quidam sunt velocis motûs, et quidam tardi motûs: et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut justitia; vel circa passiones, sicut temperantia et fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

4. Præterea, in omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est (quæst. CLXVI, art. 1, arg. 1, et art. 2 ad 1). Sed adhibere studium in dispositione motuum exteriorum est vituperabile; dicit enim Ambrosius (De officiis, lib. I, cap. 18, circa med.): « Est gressus probabilis, in quo sit species auctoritatis gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium; ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex. » Ergo videtur quòd circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

Sed *contra* est quòd decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis: dicit enim Ambrosius (De offic. lib. I, cap. 19, in fin.): « Sicut molliculum et infractum aut vocis sonum, aut gestum corporis non probo, ita nec agrestem ac rusticum. Naturam imitemur: effigies ejus formula disciplinæ, forma honestatis est. » Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

CONCLUSIO. — Cùm exteriores hominis actiones et motus sint per rationem ordinabiles, oportet aliquam circa illos virtutem esse.

Respondeo dicendum quòd virtus moralis consistit in hoc quòd ea quæ sunt hominis, per rationem ordinantur. Manifestum est autem quòd exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles, ad imperium enim rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quòd circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit. Ordinatio autem horum motuum attenditur quantùm ad duo: uno quidem modo secundùm convenientiam personæ; alio modo secundùm convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca. Unde dicit Ambrosius (De officiis, lib. I, loco sup. cit.): « Hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui et personæ reddere, » et hoc pertinet ad primum. Quantùm autem ad secundum subditur: « Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus. » — Et ideo circa hujusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo: scilicet *ornatum,* qui respicit convenientiam personæ; unde dicit quòd est « scientia circa decens in motu et habitudine; et bonam ordinationem, » quæ respicit convenientiam ad diversa negotia, et ea

(1) Modestia de qua hìc agitur definiri potest: *virtus motus externos corporis temperans secundùm præscriptum rationis.*

quæ circumstant; unde dicit quòd est experientia separationis, id est, distinctionis actionum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd motus exteriores sunt quædam signa interioris dispositionis, secundùm illud (Eccli. XIX, 27) : *Amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis enuntiant de illo;* et Ambrosius dicit (De officiis, lib. I, cap. 18, ante med.), quòd « habitus mentis in corporis statu cernitur; et quòd vox quædam animi est corporis motus. »

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel ad illam dispositionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturæ potest suppleri ex industria rationis. Unde Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 18, à med.) : « Motum natura informet : si quid sanè in natura vitii est, industria emendet. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (in resp. ad 1), exteriores motus sunt quædam signa interioris dispositionis, quæ præcipuè attenditur secundùm animæ passiones : et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Unde Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 18, ante med.), quòd « hinc, scilicet ex motibus exterioribus, homo cordis nostri absconditus, aut levior, aut jactantior, aut turpior, aut contra gravior, et constantior, et purior, et maturior æstimatur. » Per motus etiam exteriores alii homines de nobis judicium capiunt, secundùm illud (Eccli. XIX, 26) : *Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus.* Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundùm illud quod Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. 211, al. 119, parùm à med.) : « In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem. » Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes quas Philosophus tangit (Ethic. lib. IV, cap. 6 et 7). Inquantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quæ attenditur circa delectationes et tristitias, quæ sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit; inquantum verò exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem *veritatis*, secundùm quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interiùs.

Ad *quartum* dicendum, quòd in compositione exteriorum motuum studium vituperatur per quod aliquis fictione quâdam in exterioribus motibus utitur, ita quòd interiori dispositioni non conveniant. Debet tamen tale studium adhiberi, ut si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit (De officiis, lib. I, cap. 18, parum à med.) : « Ars desit, non desit correctio (2). »

ARTICULUS II. — UTRUM IN LUDIS POSSIT ESSE ALIQUA VIRTUS (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 26, quæst. IV, art. 4, quæst. I, corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 25, et Isa. III, lect. 5 princ. et Ethic. lib. IV, lect. 6 princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius (De officiis, lib. I, cap. 21, 11) : « Dominus ait : Væ vobis qui ridetis, quia flebitis. Non solùm ergo profusos,

(1) Ex his patet hujus virtutis materiam esse motus et gestus corporis exteriores; quos ita moderari oportet ut congruant et personæ cujus sunt, et personis apud quas fiunt, itemque loco et negotio quod geritur.

(2) Opponuntur autem huic virtuti; per excessum adulatio, ac interdum hypocrisis et simulatio de quibus (quæst. CXI et CXV); per defectum verò, rusticitas sive morositas de qua (quæst. CXVI).

(3) Articulo præcedenti dictum est de seriis sive motibus sive gestibus corporis; nunc igitur quærit S. Doctor an aliqua virtus moralis versari possit circa actiones, gestus, sermones et motus ludicros ac jocosos, et affirmativè respondet.

sed etiam omnes jocos declinandos arbitror. » Sed illud quod potest virtuosè fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potet esse virtus.

2. Præterea, « Virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur, » ut supra habitum est (1 2, quæst. LV, art. 4). Sed Chrysostomus dicit (hom. 6 in Matth. aliquant. ante fin.) : « Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid aliquando ludentes passi sunt. *Sedit populus manducare, et bibere, et surrexerunt ludere.* » Ergo circa ludos non potest esse virtus.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 6, ante med.), quòd operationes ludi non ordinantur ad aliquid aliud. Sed ad virtutem requiritur ut propter aliud eligens operetur, sicut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 4). Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Musicæ, lib. II, cap. ult. in fin.) : « Volo tandem tibi parcas : nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam. » Sed ista remissio animi à rebus agendis fit per ludicra verba et facta. Ergo his uti interdum ad sapientem et virtuosum pertinet. Philosophus etiam (Ethic. lib. IV, cap. 8) ponit virtutem *eutrapeliæ* circa ludos, quam nos possumus dicere jucunditatem (1) (sive bonam conversionem, sicut infra).

CONCLUSIO. — Circa ludos, et jocos, qui nonnunquam ad animi solamen utiles sunt, illa virtus versatur quam eutrapeliam vocant.

Respondeo dicendum quòd, sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continuè laborare propter hoc quòd habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animæ, cujus etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata. Et ideo quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, præsertim quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus, inquantum scilicet anima intellectiva utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini : et ideo quando anima supra sensibilia elevatur, operibus rationis intenta, nascitur exinde quædam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicæ, sive speculativæ; magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis à sensibilibus elevatur; quamvis fortè in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ major labor corporis consistat. In utrisque tamen tantò aliquis magis altero fatigatur, quantò vehementiùs operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quòd fatigatio animalis solvatur per animæ quietem. — Quies autem animæ est delectatio, ut supra habitum est (1 2, quæst. XXV, art. 2, et quæst. XXXI, art. 2), cùm de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermissâ intentione ad insistendum studio rationis : sicut in Collationibus Patrum (collat. 24, cap. 21) legitur quòd B. Joannes Evangelista, cùm quidam scandalizarentur quòd eum cum discipulis suis ludentem (2) invenirent, dicitur mandasse uni eorum qui arcum gerebat, ut sagittam traheret : quod cùm pluries fecisset, quæsivit utrùm hoc con-

(1) Aliter quoque vocatur urbanitas seu comitas.

(2) Paulò aliter id narrat Cassianus vel apud Cassianum Abraham Abbas (Collat. XXIV, cap. 21) summa est, quòd cùm perdicem molliter manibus permulceret Joannes, quidam habitu venatorio ad eum veniens miratus fuerit quòd vir tantæ famæ ac opinionis ad tam parva et humilia oblectamenta se submitteret, cui sanctus respondens : quid est, inquit, quod manu gestas ? at ille, arcus, etc.

tinuè facere posset : qui respondit, quòd si hoc continuè faceret, arcus frangeretur. Unde beatus Joannes subintulit quòd similiter animus hominis frangeretur, si nunquam à sua intensione relaxaretur. Hujusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quæritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel jocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quamdam animæ quietem. Et hoc est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 8), quòd « in hujus vitæ conversatione quædam requies cum ludo habetur. » Et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen videntur tria esse præcipuè cavenda. Quorum primum et principale est quòd prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus, vel nocivis. Unde Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. *De scurrilit. et facet.*) quòd « unum genus jocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum. » Aliud autem attendendum est ne totaliter gravitas animæ resolvatur. Unde Ambrosius dicit (De officiis, lib. I, cap. 20, circa princ.) : « Caveamus ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum; » et Tullius dicit (De officiis, lib. I, immediatè ante cap. (*De scurrilit.*), quòd « sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena; sic in ipso joco aliquod probi ingenii lumen eluceat. » Tertiò autem attendendum est, sicut et in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personæ, tempori et loco, et secundùm alias circumstantias debitè ordinetur (1), ut scilicet sit « tempore et homine dignus, » ut Tullius dicit (ibidem, in tit. *De scurrilit.*). Hujusmodi autem secundùm regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundùm rationem operans est virtus moralis. — Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus (loco sup. cit.) *eutrapeliam* nominat : et dicitur aliquis eutrapelus à bona conversione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta, vel facta in solatium; et inquantum per hanc virtutem homo refrenatur ab immoderantia ludorum sub modestia continetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), jocosa debent congruere negotiis et personis : unde et Tullius dicit (Rhetor. lib. I, seu De invent., inter princ. et med.), quòd « quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit jocandi facultatem. » Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundùm illud (Proverb. VIII, 6) : *Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum.* Unde Ambrosius non excludit universaliter jocum à conversatione humana, sed à doctrina sacra : unde præmittit : « Licèt interdum honesta joca ac suavia sint : tamen ab ecclesiastica abhorrent regula; quoniam quæ in Scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus? »

Ad *secundum* dicendum, quòd verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinatè ludis utuntur, et præcipuè eorum qui finem in delectatione ludi constituunt; sicut de quibusdam dicitur (Sapientiæ XV, 12) : *Æstimaverunt esse ludum vitam nostram ;* contra quos dicit Tullius (De officiis, lib. I, in tit. *Fontem esse modestiæ, ut appetitus obediat rationi*) : « Non ita generati à natura sumus, ut ad ludum et jocum facti esse videamur; sed ad severitatem potiùs, et ad quædam studia graviora atque majora. »

Ad *tertium* dicendum, quòd ipsæ operationes ludi secundùm suam spe-

(1) Ut dicitur (Eccles. III) : *Omnia tempus habent... tempus flendi et tempus ridendi, tempus plangendi et tempus saltandi.*

ciem non ordinantur ad aliquem finem : sed delectatio, quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem et quietem (1) : et secundùm hoc, si fiat moderatè, licet uti ludo. Unde Tullius dicit (De officiis, lib. I, loc. cit.) : « Ludo et joco uti quidem licet, sed sicut somno et quietibus cæteris, tum cùm gravibus seriisque rebus satisfecerimus. »

ARTICULUS III. — UTRUM IN SUPERFLUITATE LUDI POSSIT ESSE PECCATUM (2).

De his etiam Ethic. lib. IV, lect. 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat à peccato non dicitur (3) esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat à peccato : multa enim si seriò fierent, gravia peccata essent, quæ quidem joco facta, vel nulla, vel levia sunt. Ergo videtur quòd in superabundantia ludi non sit peccatum.

2. Præterea, omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.). Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quòd non sit peccatum.

3. Præterea, maximè histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati ; peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliquod largirentur, tanquam peccati fautores, quod videtur esse falsum ; legitur enim in Vitis Patrum (lib. II, cap. 16, et lib. VIII, cap. 63), quòd beato Paphnutio revelatum est quòd quidam joculator futurus erat sibi consors in vita futura.

Sed *contra* est quod super illud (Proverb. XIV) : *Risus dolore miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat*, dicit Glossa (interl.), « luctus perpetuus. » Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

CONCLUSIO. — Cùm ludicra et jocosa, laudabiliter et secundùm rationem dirigi queant, eorum excessus semper peccatum est : interdum lethale, propter speciem actionis, et interdum veniale, propter debitæ circumstantiæ defectum.

Respondeo dicendum quòd in omni eo quod est dirigibile secundùm rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit : diminutum autem dicitur aliquid secundùm quòd deficit à regula rationis. Dictum est autem (art. præc.), quòd ludicra sive jocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundùm rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur quod excedit regulam rationis : quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo ex ipsa specie actionum quæ assumuntur in ludum ; quod quidem jocandi genus, secundùm Tullium (De officiis, lib. I, tit. *De scurrilit. et facet.*), dicitur esse « illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum, » quando scilicet utitur aliquis causâ ludi turpibus verbis, vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet quòd excessus in ludo est peccatum mortale (4). — Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundùm defectum debitarum circumstantiarum ; putà cùm aliqui utuntur ludo, vel temporibus, vel in locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotii, seu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale propter vehementiam affectûs ad ludum ;

(1) Scilicet ut deinde animus promptior ac vegetior ad seria redeat.

(2) In ludo adest superfluitas, cùm contingit excedi regulam rationis, quod evidenter est peccatum.

(3) Nicolai, *videtur*.

(4) Per hunc etiam excessum peccant qui aut verbis sacræ Scripturæ, aut nominibus Dei vel sanctorum abutuntur ad ludos et jocos ; mortaliter quidem, si notabiliter excedant, magnamque committant irreverentiam ; venialiter autem si fuerit parvus excessus.

cujus delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quòd contra præceptum Dei, vel Ecclesiæ, talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale, putà si aliquis non tantùm afficitur ad ludum quòd propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in injuriam alicujus fiunt : quam quidem intentionem excludit ludus, cujus intentio ad delectationem fertur, non ad injuriam alicujus : et in talibus ludus excusat à peccato, vel peccatum diminuit. Quædam verò sunt quæ secundùm suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio et similia : et talia non excusantur per ludum; quinimò ex his ludus redditur flagitiosus et obscœnus.

Ad *secundum* dicendum, quòd superfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiam, quam Gregorius (cit. in arg.) dicit esse filiam gulæ. Unde (Exod. XXXII, 6) dicitur : *Sedit populus manducare, et bibere, et surrexerunt ludere*(1).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (art. præc.), ludus est necessarius ad conversationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quæ sunt utilia conversationi humanæ, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundùm se illicitum (2) : nec sunt in statu peccati, dummodo moderatè ludo utantur, id est, non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines; tamen per comparationem ad seipsos et ad Deum alias habent seriosas et virtuosas operationes; putà dum orant et suas passiones, et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderatè eis subveniunt, non peccant, sed justè faciunt, mercedem ministerii eorum eis tribuendo. Si qui autem superfluè sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit super Joannem (tract. 100, ante med.), quòd « donare res suas histrionibus, vitium est immane, non virtus, » nisi fortè aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum : dicit enim Ambrosius (De offic. refertur cap. *Pasce*, dist. 86) : « Pasce fame morientem : quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti. »

ARTICULUS IV. — UTRUM IN DEFECTU LUDI CONSISTAT ALIQUOD PECCATUM (3).

De his etiam Ethic. lib. IV, lect. 16.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur pœnitenti. Sed Augustinus dicit (lib. De vera et falsa pœnit. cap. 15, à med.), de pœnitente loquens : « Cohibeat se à ludis et à spectaculis sæculi qui perfectam consequi vult remissionis gratiam. » Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorumdam ponitur quòd à ludo abstinuerunt :

(1) Ad idolorum cultum (I. Cor. X, 8) Apostolus expressè refert, cùm sic ait : *Nec idololatræ efficiamini, sicut scriptum est : Sedit populus*, etc.

(2) Ita sentiunt S. Antoninus (Sum. part. II', tit. 8, cap. 4, § 13), S. Alphons. à Ligorio (Theolog. moral. tom. III, n° 420), S. Franciscus à Sales. (Introd. à la vie dévote, part. I, ch. 25), et DD. Gousset (Theol. moral. tom. I, p. 295).

(3) Qui hoc vitio laborant vocari solent duri et agrestes, sed rarius est istud vitium, neque ordinariè majus est veniali.

dicitur enim (Jerem. xv, 17) : *Non sedi in concilio ludentium ;* et (Tob. III, 17) dicitur (1) : *Nunquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui.* Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

3. Præterea, Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum, secundùm quem aliqui nec afferunt aliis delectationes collocutionum, nec ab his recipiunt. Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quàm ad vitium.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. IV, cap. 8) ponit defectum in ludo esse vitiosum.

CONCLUSIO. — Qui in ludo talem defectum committunt, ut et ipsi nihil delectabile proferant, et delectabilia moderatè ab aliis prolata rejiciendo molesti sint, peccant quidem; minùs tamen iis qui in ludicris excedunt.

Respondeo dicendum quòd omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, putà dum nihil delectabile exhibet, et etiam aliorum delectationes impedit. Unde Seneca dicit (lib. De quatuor virtutib. cap. *De continentia,* ante med.) : « Sic te geras sapienter quòd nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem. » Illi autem qui in ludo deficiunt, nec ipsi dicunt aliquid ridiculum, et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur *duri et agrestes*, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 8). — Sed quia ludus est utilis propter quietem et delectationem ; delectatio autem et quies non propter se quæruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur (Ethic. lib. x, cap. 6) ; ideo « defectus ludi minùs est vitiosus quàm ludi superexcessus. » Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IX, cap. 10, ante med.), quòd « pauci amici propter delectationem sunt habendi, quia parum de delectatione sufficit ad vitam quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia pœnitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectûs; quia hoc ipsum est secundùm rationem quòd in eis ludus diminuatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd Jeremias ibi loquitur secundùm congruentiam temporis, cujus status magis luctum requirebat : unde subdit : *Solus sedebam, quoniam amaritudine replesti me.* Quod autem dicitur (Tob. III), pertinet ad ludum superfluum ; quod patet ex eo quod sequitur : *Neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui.*

Ad *tertium* dicendum, quòd austeritas, secundùm quòd est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas : unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 6) *amicitiam* nominat, vel ad eutrapeliam, sive jucunditatem : et tamen nominat et definit eam sic secundùm convenientiam ad temperantiam cujus est delectationes reprimere.

(1) Verba sunt Saræ filiæ Raguelis cùm ex ancilla sua improperium quoddam audisset, flebiliter orantis Deum, et suum ei statum ad misericordiam exorandam ac impetrandam exponentis.

QUÆSTIO CLXIX.

DE MODESTIA IN EXTERIORI APPARATU, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modestia, secundùm quòd consistit in exteriori apparatu, et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium. — 2° Utrùm mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

ARTICULUS I. — UTRUM CIRCA EXTERIOREM ORNATUM POSSIT ESSE VIRTUS ET VITIUM (1).

De his etiam infra, quæst. CLXXXVII, art. 6 corp. et quodl. x, art. 14, et Opusc. LVIII, cap. 8, et Matth. x, et Ethic. lib. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd circa exteriorem ornatum non possit esse virtus et vitium. Exterior enim ornatus non inest nobis à natura, unde et secundùm diversitatem temporum et locorum variatur : unde Augustinus dicit (De doctrina christ. lib. III, cap. 12, ad fin.), quòd «talares et manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat; nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est.» Sed, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1), naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes. Ergo circa hujusmodi non est virtus et vitium.

2. Præterea, si circa exteriorem cultum esset virtus et vitium, oporteret quòd superfluitas in talibus esset vitiosa, et etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes et ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur : similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus, quia in laudem quorumdam dicitur (Heb. XI, 37) : *Circuierunt in melotis* (2), *et in pellibus caprinis*. Non ergo videtur quòd in talibus possit esse virtus et vitium.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa hujusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis; similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quæ habet Deum pro objecto; nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium, quas Philosophus tangit (Ethic. lib. II, cap. 7). Ergo videtur quòd circa hujusmodi cultum non possit esse virtus et vitium.

Sed *contra*, honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas : dicit enim Ambrosius (De offic. lib. I, cap. 19) : «Decor corporis nec sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis quàm expetitus; non pretiosis et albentibus adjutus vestimentis, sed communibus, ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori.» Ergo in exteriori cultu potest esse virtus et vitium.

CONCLUSIO. — Cùm circa exteriorem apparatum et ornatum, multipliciter vitium esse contingat, varias quoque circa eumdem virtutes esse consequitur.

Respondeo dicendum quòd in ipsis rebus exterioribus, quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis, qui immoderatè utitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter : uno quidem modo per comparationem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit; unde dicit Augustinus (Confess. lib. III, cap. 7, à princ.) : «Quæ contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt; ut

(1) Hæc modestia de qua hìc agitur definiri potest : *virtus quæ in rerum externarum apparatu moderationem rationis adhibet.*

(2) Id est, *in vestibus de pilis cameiorum contextis*, ut Glosse interpretatur. Venit enim ex græco μῆλον, quod significat ovem, quasi melotis vestis intelligatur ex ovino corio facta. Quanquam μῆλον quodlibet pecus vel quadrupes generaliter significare potest.

pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum nullius civis, aut peregrini libidine violetur : turpis est enim omnis pars universo suo non congruens. » Alio modo potest esse immoderantia in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis ; ex quo quandoque contingit quòd homo nimis libidinosè talibus utatur, sive secundùm consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive præter eorum consuetudinem. Unde Augustinus dicit (De doctrina christ. lib. III, cap. 12, in fin.) : « In usu rerum abesse oportet libidinem : quæ non solùm ipsa eorum, inter quos vivit, consuetudine nequiter abutitur ; sed etiam sæpe fines ejus egressa, fœditatem suam, quæ inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissimâ eruptione manifestat. » — Contingit autem ista inordinatio affectûs tripliciter quantùm ad superabundantiam. Uno modo per hoc quòd aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit, prout scilicet vestes et alia hujusmodi pertinent ad quemdam ornatum. Unde Gregorius dicit in quadam homilia (40 in Evangel. inter princ. et med.) : « Sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum : quod videlicet si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret, quòd dives qui torquebatur apud inferos, bysso et purpurâ indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa (scilicet excedentia proprium statum) nisi ad inanem gloriam quærit. » Alio modo secundùm quòd homo per superfluum cultum vestium quærit delicias, secundùm quòd vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio secundùm quòd nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiamsi non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundùm hoc Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum : scilicet *humilitatem*, quæ excludit intentionem gloriæ ; unde dicit quòd humilitas est habitus non superabundans in sumptibus, et præparationibus ; et per se sufficientiam, quæ excludit intentionem deliciarum : unde dicit quòd per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quæ ad vivere conveniunt (1), secundùm illud Apostoli (I. Timoth. ult. 8) : *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus* : et *simplicitatem*, quæ excludit superfluam sollicitudinem talium ; unde dicit quòd simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt. — Ex parte autem defectûs similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. Uno quidem modo ex negligentia hominis, qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quòd exteriori cultu utatur secundùm quod oportet. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7, à med.), quòd ad mollitiem pertinet quòd aliquis trahat vestimentum per terram ut non laboret elevando ipsum. Alio modo ex eo quòd ipsum defectum exterioris cultûs ad gloriam ordinat : unde dicit Augustinus (De sermone Domini in monte, lib. II, cap. 12, parum à princ.) : « non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et eò periculosiorem quòd sub nomine servitutis Dei decipit. » Et Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7, circa fin.), quòd « superabundantia et inordinatus defectus ad jactantiam pertinet (2). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis ipse cultus exterior non sit à natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur : et secundùm hoc nati sumus hanc virtutem suscipere, quæ exteriorem cultum moderatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui in dignitatibus constituuntur, vel

(1) Id est quæ vitæ honestati congruunt, sive necessitati, etc.

(2) Unde evenit quum Diogenes Platonis ædes ingressus, stragulis elegantioribus conculcatis, dixisset : *Calco Platonis fastum*, Platonem retulisse : *Sed alio fastu.*

etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quàm cæteri, induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerii vel cultûs divini : et ideo in eis non est vitiosum. Unde Augustinus (De doctrina christ. lib. III, cap. 12, in princ.) : « Quisquis sic utitur exterioribus rebus, ut metas consuetudinis bonorum, inter quos versatur, excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est, dum scilicet propter delicias, aut ostentationem talibus utitur. » Similiter etiam ex parte defectûs contingit esse peccatum. Non tamen semper qui vilioribus quàm cæteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc facit propter jactantiam vel superbiam, ut se cæteris præferat, vitium superstitionis est (1). Si autem hoc faciat propter macerationem carnis, vel humiliationem spiritûs, ad virtutem temperantiæ pertinet. Unde Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. III, loco cit.) : « Quisquis restrictiùs rebus prætereuntibus utitur quàm se habent mores eorum cum quibus vivit, aut temperans aut superstitiosus est. » Præcipuè autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios et verbo et exemplo ad pœnitentiam hortantur; sicut fecerunt prophetæ, de quibus Apostolus ibi loquitur. Unde quædam Glossa (ord. super illud : *Ipse autem Joannes*, etc.) dicit (Matth. III) - « Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit (2). »

Ad *tertium* dicendum, quòd hujusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanæ ; et ideo excessus et defectus, et medium in talibus reduci possunt ad virtutem veritatis, quam Philosophus (loco cit. in arg.) ponit circa facta et dicta, quibus aliquid de statu hominis significatur.

ARTICULUS II. — UTRUM ORNATUS MULIERUM SIT SINE PECCATO MORTALI (3).

De his etiam Opusc. LVII, cap. 8, et Isa. III, fin. et I. Cor. VII, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra præceptum divinæ legis est peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra præceptum divinæ legis : dicitur enim (I. Petri III, 3) : *Quarum,* scilicet mulierum, *non sit extrinsecùs capillatura*, *aut circumdatio auri*, *aut indumenti vestimentorum cultus ;* unde dicit Glossa Cypriani (ord. lib. De habitu virg. circa med.) : « Serico et purpurâ indutæ, Christum sincerè induere non possunt : auro et margaritis adornatæ, et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdiderunt. » Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, Cyprianus dicit in libro De habitu virginum (loco cit.) : « Non virgines tantùm aut viduas, sed et nuptas puto, et omnes omnino feminas admonendas, quòd opus Dei et facturam ejus et plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore, vel nigro pulvere, vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine. » Et postea subdit : « Manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt. Impugnatio est divini operis, prævaricatio est veritatis. Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt, quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit, de inimico tuo compta, cum illo pariter arsura. » Sed

(1) Vox illa hìc in sensu latissimo sumenda est; et ita significat quidquid limites veri bonique superexcedit.

(2) Ex his obvium est nequaquam reprehendendos esse religiosos qui vilem habitum portant, sed laudandos potiùs; ut videre est in opusculo S. Thomæ contra impugnantes religionem (cap. VIII).

(3) Etsi quæ articulo præcedenti dicta sunt, non minus ad mulieres quàm ad viros pertineant; B. Thomas attamen peculiariter agendum putavit de ornatu mulierum ; quoniam illi sexui magis familiare est tum pulchritudinem, tum in ornatu excessum affectare.

hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulierum non est sine peccato mortali.

3. Præterea, sicut non congruit mulieri quòd veste virili utatur, ita etiam ei non competit quòd inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum: dicitur enim (Deut. XXII, 5): *Non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri.* Ergo etiam videtur quòd superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

4. Sed *contra* est, quia secundùm hoc videretur quòd artifices hujusmodi ornamenta præparantes mortaliter peccarent.

CONCLUSIO. — Quanquam mulierum ornatus ad placendum viris suis peccatum non sit, ad concupiscentiam tamen et vanitatem relatus, culpà non vacat.

Respondeo dicendum quòd circa ornamenta mulierum sunt eadem attendenda quæ supra (art. præc.) communiter dicta sunt circa exteriorem cultum; et insuper quiddam aliud speciale, quòd scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundùm illud (Proverb. VII, 10): *Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio, præparata ad decipiendas animas.* Potest tamen mulier licitè operam dare ad hoc quòd viro suo placeat, ne per ejus contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur (I. ad Corinth. VII, 34), quòd *mulier quæ nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro.* Et ideo si mulier conjugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illæ autem mulieres quæ viros non habent nec volunt habere, vel sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum, quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hâc intentione se ornent ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant; si autem ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quamdam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale (1). Et eadem ratio quantùm ad hoc est de viris. Unde Augustinus dicit (Epist. ad Possidium 245, al. 73, paulò à princ.): « Nolo ut de ornamentis auri, vel vestis præproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque conjugati sunt, neque conjugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis: nisi quòd capillos nudare feminas (2), quas etiam caput velare Apostolus jubet, nec maritatas decet. » In quo tamen casu possent aliquæ à peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem; quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Glossa (ordin.) ibidem dicit, « mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros; et ut aliis placerent, se pulchrè ornabant, » quod fieri Apostolus prohibet. In quo etiam casu loquitur Cyprianus; non autem prohibet mulieres conjugatas ornari, ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde Apostolus (I. Timoth. II, 9) dicit: *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste pretiosâ* (3); per quod datur intelligi quòd sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus, et inverecundus, et impudicus.

(1) Peccant mortaliter, si tantam faciant sumptuositatem et propter eam, vel debita non solvant, vel non restituant ea quæ debent restituere, vel alia interveniat circumstantia mortalis.

(2) Fœminis secundùm mores nostros licet capillos nudare, et illud non prohiberi potest, nisi inde inextricabiles difficultates oriantur.

(3) In prioribus Ecclesiæ sæculis major requirebatur modestia in mulieribus ad ædificationem ethnicorum, qua de causa hi ornatus potuerunt à Patribus prohiberi.

Ad *secundum* dicendum, quòd mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quædam species fictionis, quæ nòn potest esse sine peccato. Unde Augustinus dicit (Epist. ad Possidium 245, al. 73, ante med.) : « Fucari pigmentis, quò rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est, quâ non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis (scilicet maritis) permittendæ sunt feminæ ornari secundùm veniam, non secundùm imperium. » Non semper tamen talis fucatio est cum peccato mortali, sed solùm quando fit propter lasciviam vel in Dei contemptum : in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quòd aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, putà ægritudine vel aliquo hujusmodi : hoc enim est licitum, quia secundùm Apostolum (I. Corinth. XII, 23) : *quæ putamus ignobiliora membra corporis esse, his honorem abundantiorem circumdamus.*

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (art. præc.), cultus exterior debet competere conditioni personæ secundùm communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quòd mulier utatur veste virili, aut è converso; et præcipuè quia hoc potest esse causa lasciviæ; et specialiter prohibetur in lege (Deut. XXII), quia Gentiles tali mutatione habitûs utebantur ad idololatriæ superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causâ se occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud hujusmodi (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd si qua ars est ad faciendum aliqua opera, quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote præbentes directè aliis occasionem peccandi; putà si quis fabricaret idola vel aliqua ad cultum idololatriæ pertinentia. Si qua verò ars sit cujus operibus homines possunt bene et malè uti, sicut gladii, sagittæ et alia hujusmodi, usus talium artium non est peccatum : et hæ solæ artes sunt dicendæ. Unde Chrysostomus dicit (super Matth. hom. 50, à med.) : « Eas solùm artes oportet vocare quæ necessariorum, et eorum quæ continent vitam nostram, sunt tributivæ et constructivæ. » Si tamen operibus alicujus artis ut pluries aliqui malè utantur, quamvis de se non sint illicitæ, sunt tamen per officium principis à civitate extirpandæ secundùm documenta Platonis. Quia ergo mulieres licitè se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui statûs, vel etiam aliquid superaddere, ut placeant viris, consequens est quòd artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi fortè inveniendo aliqua superflua et curiosa. Unde Chrysostomus dicit super Matthæum (loc. cit.) quòd « etiam ab arte calceorum et textorum multa abscindere oportet; etenim artem ad luxuriam deduxerunt, necessitatem ejus corrumpentes artem arti malè commiscentes (2). »

QUÆSTIO CLXX.

DE PRÆCEPTIS TEMPERANTIÆ, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de præceptis temperantiæ; et 1° De præceptis ipsius temperantiæ. — 2° De præceptis partium ejus.

(1) Si autem absque simili causâ fiat, solùm ex levitate, et absit tam scandalum, quàm intentio periculumque libidinis, peccatum erit veniale, ait Sylvius.

(2) Ita cum pluribus codicibus et edit. veteribus edit. Patav. Nicolai. *Necessitate superatè curiositatem arti malè commiscentes.*

ARTICULUS I. — UTRUM PRÆCEPTA TEMPERANTIÆ CONVENIENTER LEGE DIVINA TRADANTUR (1).

De his etiam 1 2, quæst. C, art. 2 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta temperantiæ inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quàm temperantia, ut supra dictum est (quæst. CXLI, art. 8, et 1 2, quæst. LXVI, art. 4). Sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta Decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta. Ergo inconvenienter inter præcepta Decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiæ, ut ex supra dictis patet (quæst. CLIV, art. 8).

2. Præterea, temperantia non est solùm circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum et potuum. Sed inter præcepta Decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum et potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ. Ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

3. Præterea, principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes quàm vitia prohibere : ad hoc enim vitia prohibentur ut virtutum impedimenta tollantur. Sed præcepta Decalogi sunt principaliora in lege divina. Ergo inter præcepta Decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmativum directè inducens ad virtutem temperantiæ, quàm præceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directè opponitur.

In *contrarium* est auctoritas Scripturæ, in Decalogo (Exod. XX).

CONCLUSIO. — Inter præcepta Decalogi debuit temperantiæ præceptum, præcipuè de adulterio, apponi, non modò secundùm quòd opere exercetur, sed etiam secundùm quòd corde concupiscitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit (I. Timoth. I, 5), *finis præcepti charitas est;* ad quam duobus præceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo illa præcepta in Decalogo ponuntur quæ directiùs ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter vitia autem temperantiæ opposita, maximè dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi. Et ideo inter præcepta Decalogi præcipuè prohibetur adulterium, non solùm secundùm quòd opere exercetur, sed etiam secundùm quòd corde concupiscitur (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directè contrarietur dilectioni proximi, sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur : et tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidii, quod inter præcepta Decalogi prohibetur : dicitur enim (Eccli. VIII, 15) : *Cum audace non eas in via, ne fortè gravet mala sua in te* (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd gula non directè opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium, neque etiam aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta fit injuria patri per stuprum virginis quæ non est ejus connubio deputata, quanta fit injuria viro per adulterium uxoris, cujus corporis potestatem ipse habet, non uxor.

(1) Docet S. Doctor convenienter inter præcepta Decalogi tradi præceptum negativum de temperantia, scilicet prohibitionem adulterii, sed ostendit secus esse de præceptis affirmativis.

(2) *Dictum est antiquis : Non mœchaberis. Ego dico vobis : quia omnis qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est eam in corde suo* (Matth. V).

(3) Quod sic explicant quidam : *Ne fortè sis particeps periculorum in quæ illum nimia temeritas et audacia conjiciet.*

Ad *tertium* dicendum, quòd præcepta Decalogi, ut supra dictum est (quæst. CXXII, art. 1), sunt quædam universalia divinæ legis principia; unde oportet ea esse communia. Non poterant autem aliqua præcepta communia affirmativa de temperantia dari, quia usus ejus variatur secundùm diversa tempora, sicut Augustinus dicit (libro De bono conjugali, cap. 15), et secundùm diversas hominum leges et consuetudines.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER TRADANTUR IN DIVINA LEGE PRÆCEPTA DE VIRTUTIBUS ANNEXIS TEMPERANTIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim Decalogi, ut dictum est (art. præc. ad 3), sunt quædam universalia principia totius legis divinæ. Sed *superbia est initium omnis peccati*, ut dicitur (Eccli. x, 15). Ergo inter præcepta Decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiæ.

2. Præterea, illa præcepta maximè debent in Decalogo poni per quæ homines maximè inclinantur ad legis impletionem, quia ista videntur esse principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo subjicitur, maximè videtur homo disponi ad observantiam divinæ legis; unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est (quæst. CLXI, art. 6), et idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit ut homo divinæ Scripturæ non contradicat; ut Augustinus dicit (De doctrina christ. lib. II, cap. 7, circ. princ.). Ergo videtur quòd de humilitate et mansuetudine aliqua præcepta in Decalogo poni debuerint.

3. Præterea, dictum est (art. præc.), quòd adulterium in Decalogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modestiæ, dilectioni proximi opponitur: unde Augustinus dicit in Regula (epist. 212, al. 109 circ. med.) : « In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum. » Ergo videtur quòd etiam hujusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum Decalogi.

In *contrarium* sufficit auctoritas Scripturæ (1).

CONCLUSIO. — Conveniens fuit ut non solùm temperantiæ præcepta hominibus darentur, sed etiam de virtutibus illi annexis.

Respondeo dicendum quòd virtutes temperantiæ annexæ dupliciter considerari possunt : uno modo secundùm se; alio modo secundùm suos effectus. Secundùm se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi; sed magis respiciunt quamdam moderationem eorum quæ ad ipsum hominem pertinent. Quantùm autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei vel proximi : et secundùm hoc aliqua præcepta in Decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus : sicut ex ira, quæ opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium (quod in Decalogo prohibetur), aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus; quod etiam potest ex superbia provenire, ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd superbia est initium peccati, sed la-

(1) Quæ nimirum vel implicitè in Decalogo vel explicitè in aliis plerisque tum Veteris, tum Novi Testamenti partibus ea præcipit quæ nunc ad subjectivas, nunc ad potentiales, nunc etiam ad integrales temperantiæ partes pertinent. Quoad subjectivas quæ sunt *abstinentia*, *sobrietas, castitas* (Cf. Num. VI, 3; II. Pet. I, 5; I. Pet. V, 8; I. Tim. III, 2; Tit. II, 4, Cor VI, 4), quoad partes potentiales quæ sunt *continentia, clementia, mansuetudo, modestia et humilitas* (Conf. Eccl. XXX, 24; ibid. X, 31; II. Tim. II, 24; Colos. III, 12), quantùm ad integrales quæ sunt *verecundia et honestas* (Cf. I. Cor. XIV, 40, et I. Tim. II, 9).

tens in corde; cujus etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde ejus prohibitio non debuit poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

Ad *secundum* dicendum, quòd præcepta quæ per se inducuntur ad observantiam legis, præsupponunt jam legem; unde non possunt esse prima legis præcepta, ut in Decalogo ponantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundùm ipsam speciem actûs, sicut homicidium, adulterium et furtum, quæ in Decalogo prohibentur; sed solùm secundùm quòd sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est (quæst. CLXVIII, art. 1 ad 1).

QUÆSTIO CLXXI.

DE PROPHETIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postquam dictum est de singulis virtutibus et vitiis, quæ pertinent ad omnium hominum conditiones et status, nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines secundùm ea quæ ad habitus et actus animæ rationalis pertinent, tripliciter : uno quidem modo secundùm diversas gratias gratis datas; quia, ut dicitur (I. Corinth. XII), *divisiones gratiarum sunt : et alii datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ*, etc. Alia verò differentia est secundùm diversas vitas, activam scilicet et contemplativam, quæ accipiuntur secundùm diversa operationum studia : unde et ibidem dicitur quòd *divisiones operationum sunt.* Aliud enim est studium operationis in Martha, quæ *sollicita erat, et laborabat circa frequens ministerium*, quod pertinet ad vitam activam; aliud autem est in Maria, quæ *sedens secùs pedes Domini audiebat verbum illius*, quod pertinet ad contemplativam, ut habetur (Lucæ X). Tertio modo, secundùm diversitatem officiorum et statuum, prout dicitur (Ephes. IV, 2) : *Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios verò evangelistas, alios autem pastores et doctores*, quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur (I. Cor. XII, 5) : *Divisiones ministrationum sunt.* Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quòd quædam earum pertinent ad cognitionem, quædam verò ad locutionem, quædam verò ad operationem. Omnia verò quæ ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solùm ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantùm ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem, et quantùm ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica revelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, à quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur; quod pertinet ad discretionem spirituum. Extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam, ut infra patebit (quæst. CLXXVII). Et ideo primò occurrit considerandum de prophetia et de raptu, qui est quidam prophetiæ gradus. De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit : quarum prima est de essentia ejus; secunda de causa ipsius; tertia de modo propheticæ cognitionis; quarta de divisione prophetiæ.—Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm prophetia pertineat ad cognitionem. — 2° Utrùm sit habitus. — 3° Utrùm sit solùm futurorum contingentium. — 4° Utrùm propheta cognoscat omnia prophetabilia. — 5° Utrùm propheta discernat ea quæ divinitùs percipit, ab eis quæ proprio spiritu videt. — 6° Utrùm prophetiæ possit subesse falsum.

ARTICULUS I. — UTRUM PROPHETIA PERTINEAT AD COGNITIONEM.

De his etiam infra, art. 2 corp. et part. III, quæst. VII, art. 8, et De ver. quæst. XII, art. 1, et Isaiæ I, princ. et I. Cor. XIV princ. et Hebr. X, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim (Eccli. XLVIII, 14), quòd *corpus Elisæi mortuum*

prophetavit; et infra (cap. 49, 18), dicitur de Joseph quòd *ossa ipsius visitata sunt, et post mortem prophetaverunt.* Sed in corpore vel in ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

2. Præterea (I. Cor. XIV, 3), dicitur : *Qui prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem.* Sed locutio est effectus cognitionis, non autem est ipsa cognitio. Ergo videtur quòd prophetia non pertineat ad cognitionem.

3. Præterea, omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam et insaniam. Sed hæc simul possunt esse cum prophetia : dicitur enim (Oseæ IX, 7) : *Scitote, Israel, stultum prophetam, et insanum.* Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

4. Præterea, sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eò quòd importat motionem quamdam. Sed prophetia dicitur esse *inspiratio,* vel *revelatio*, secundùm Cassiodorum (in Prolog. super Psalt. cap. 1). Ergo videtur quòd prophetia non magis pertineat ad intellectum quàm ad affectum.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Reg. IX, 9) : *Qui enim Propheta dicitur hodie, olim vocabatur Videns* (1). Sed visio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

CONCLUSIO. — **Prophetia primò et principaliter in cognitione consistit, secundariò autem in locutione.**

Respondeo dicendum quòd prophetia primò et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet prophetæ cognoscunt ea quæ sunt procul et remota ab hominum cognitione. Unde possunt dici prophetæ à πρὸ, *pro*, quod est *procul*, et φανὸς, *phanos*, quod est *apparitio,* quia scilicet eis aliqua, quæ sunt procul, apparent (2). Et propter hoc, ut Isidorus dicit (Etymolog. lib. VII, cap. 8), « in veteri Testamento appellabantur Videntes, quia videbant ea quæ cæteri non videbant, et prospiciebant quæ in mysterio abscondita erant. » Unde et Gentilitas eos appellabat *Vates* à vi mentis, ut ibidem præmittit. Sed quia, ut dicitur (I. Cor. XII, 7), *Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem;* et infra (cap. XIV, 12), dicitur : *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis;* inde est quòd prophetia secundariò consistit in locutione, prout prophetæ ea quæ divinitùs edocti cognoscunt, ad ædificationem aliorum annuntiant, secundùm illud (Isaiæ XXI, 10) : *Quæ audivi à Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis.* Et secundùm hoc, ut Isidorus dicit (Etymolog. lib. VII, cap. 8), possunt dici *Prophetæ*, quasi *Præfatores*, eò quòd *porrò fantur,* id est, à remotis fantur, et de futuris vera prædicunt. Ea autem quæ supra humanam cognitionem divinitùs revelantur, non possunt confirmari ratione humanâ, quam excedunt secundùm operationem virtutis divinæ (3), secundùm illud (Marci ult. 20) : *Prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.* Unde tertiò ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam propheticæ enuntiationis. Unde dicitur (Deut. ult. 10) : *Non surrexit propheta ultra in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis.*

(1) Hinc ut ibidem vers. 9 per parenthesim præmittitur : ***Olim in Israel sic loquebatur unusquisque vadens consulere Deum : Eamus ad Videntem.***

(2) Non satis auspicatè; nam πόῤῥω non πρὸ perinde est ac *procul*, sed πρὸ idem quod *antè* sive *priùs*. Nec verò φανος pro apparitione usurpatur à Græcis. Nonne propheta verò derivatur ex verbo φήμι, hoc est *dico*, et præpositione πρό, quasi *prædico*, etc.

(3) Ita cum Mss. vetustiores edit. Garcia primus hanc lectionem invexit, *quam excedunt, sed secundùm operationem*, etc. quem passim sequuntur edit. posteriores. Theologi et Nicol., ***sed operatione virtutis divinæ.***

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de prophetia quantùm ad hoc tertium, quod assumitur ut prophetiæ argumentum (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur quantùm ad propheticam enuntiationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd illi qui dicuntur prophetæ insani et stulti, non sunt veri prophetæ, sed falsi : de quibus dicitur (Jeremiæ XXIII, 16) : *Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis et decipiunt vos : visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini;* et (Ezech. XIII, 3) : *Hæc dicit Dominus : Væ prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident.*

Ad *quartum* dicendum, quòd in prophetia requiritur quòd intentio mentis elevetur ad percipienda divina. Unde dicitur (Ezech. II, 1) : *Fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum.* Hæc autem elevatio intentionis fit Spiritu sancto movente : unde ibidem subditur : *Et ingressus est in me spiritus, et statuit me super pedes meos.* Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina : unde subditur ibidem : *Et audivi loquentem ad me.* Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantùm ad mentis elevationem, secundùm illud (Job, XXXII, 8) : *Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam;* revelatio autem quantùm ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia, et per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiæ velamen, secundùm illud (Job, XII, 22) : *Qui revelat profunda de tenebris.*

ARTICULUS II. — UTRUM PROPHETIA SIT HABITUS (2).

De his etiam 1 2, quæst. LXVIII, art. 3 ad 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 154 fin. et De ver. quæst. XII, art. 1, per tot. et art. 13 ad 3, et De pot. quæst. VI, art. 4 fin. et quodl. XII, art. 27 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetia sit habitus. Quia, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 5), « tria sunt in anima, potentia, passio et habitus. » Sed prophetia non est potentia, quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiæ animæ sunt communes; similiter etiam non est passio, quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est (1 2, quæst. XXII, art. 2); prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est (art. præc.). Ergo prophetia est habitus.

2. Præterea, omnis perfectio animæ, quæ non semper est in actu (3), est habitus. Sed prophetia est quædam animæ perfectio : non autem semper est in actu; alioquin non diceretur dormiens propheta (4). Ergo videtur quòd prophetia sit habitus.

3. Præterea, prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quoddam in anima, ut supra habitum est (1 2, qu. CX, art. 2). Ergo prophetia est habitus.

Sed *contra*, « habitus est quo quis agit cùm voluerit, » ut dicit Commentator (De anima, lib. III, comment. 18). Sed aliquis non potest uti prophetiâ, cùm voluerit; sicut patet (IV. Reg. III) de Elisæo, « quem cùm Josaphat de futuris requireret, et prophetiæ spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut prophetiæ ad hunc spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque ejus animum de venturis repleret, » ut Gregorius dicit (super Ezech. hom. I, inter med. et fin.). Ergo prophetia non est habitus.

CONCLUSIO. — Inest prophetiæ lumen sanctis prophetis, non per modum habitûs, sed per modum passionis seu impressionis transeuntis.

(1) Quod enim prophetasse dicatur corpus mortuum Elizæi, ad illud alluditur quod (IV. Reg. XIII, 21) : *Quidam sepelientes hominem viderunt latrunculos et projecerunt cadaver in sepulcro Elizæi; cùmque tetigisset ossa Elizæi, revixit homo,* etc.

(2) Responsio communis est prophetiam seu lumen propheticum per se et ex sui ratione non esse habitum.

(3) Vel in exercitio actualiter operandi; non enim semper operatur habitus.

(4) Seu transpositâ constructione, *alioquin dormiens non diceretur propheta;* quia cùm dormit non prophetat.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit (Ephes. v, 13) : *Omne quod manifestatur, lumen est;* quia videlicet sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo quòd manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cùm ergo prophetia pertineat ad cognitionem quæ supra naturalem rationem existit, ut dictum est (art. præc.), consequens est quòd ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Unde (Micheæ vii, 8) : *Cùm sedero in tenebris, Dominus lux mea est.* Lumen autem dupliciter alicui inesse potest : uno modo per modum formæ permanentis, sicut lumen corporale est in sole et in igne ; alio modo per modum cujusdam passionis, sive impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetæ per modum formæ permanentis : aliàs oporteret quòd semper prophetæ adesset facultas prophetandi : quod patet esse falsum. Dicit enim Gregorius super Ezechielem (hom. i, inter med. et fin.) : « Aliquando prophetiæ spiritus deest prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est, quatenùs cùm hunc non habent, se hunc cognoscant ex dono habere, cùm habent. » Unde Elisæus dixit de muliere Sunamite (IV. Reg. iv, 27) : *Anima ejus in amaritudine est, et Dominus celavit à me, et non indicavit mihi.* Et hujus ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis et perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum quæ per illud lumen manifestantur : sicut per lumen intellectûs agentis præcipuè intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quæ naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam à prophetis non videtur; videtur autem à beatis in patria, in quibus hujusmodi lumen inest per modum cujusdam formæ permanentis et perfectæ, secundùm illud (Psal. xxxv, 10) : *In lumine tuo videbimus lumen.* Relinquitur ergo quòd lumen propheticum insit animæ prophetæ per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis; et hoc significatur (Exodi xxxiii, 22) : *Cùmque transibit gloria mea, ponam te in foramine petræ*, etc.; et (III. Reg. xix, 11) dicitur ad Eliam : *Egredere, et sta in monte coram Domino, et ecce Dominus transit*, etc. Et inde est quòd sicut aer semper indiget novâ illuminatione, ita etiam mens prophetæ semper indiget novâ revelatione, sicut discipulus, qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur. Unde et (Isaiæ l, 4) dicitur : *Mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum.* Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundùm quòd dicitur quòd *locutus est Dominus* ad talem vel talem prophetam; aut quòd *factum est verbum Domini*, sive *manus Domini super eum* (1). Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum est quòd prophetia, propriè loquendo, non est habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa divisio Philosophi non comprehendit absolutè omnia quæ sunt in anima, sed ea quæ possunt esse principia moralium actuum : qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his qui ex judicio rationis aliquid operantur, antequam habeant habitum. Potest autem prophetia ad passionem reduci, si tamen nomen passionis pro

(1) Sic (Is. xx, 2) : *Locutus est Dominus in manu Isaiæ dicens*, etc. (Hier. i, 2) : *Factum est verbum Domini ad eum*, etc. Ezech. i, 3; Os. i, 1; Job, i, 1; Joan. i, 1; Mich. i, 1; Zachar. i, 1.

qualibet receptione accipiatur, prout Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 12), quòd « intelligere pati quoddam est. » Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectûs agentis; ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quòd iterùm patiantur, sicu lignum semel inflammatum faciliùs iterùm inflammatur; ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quædam habilitas ad hoc quòd faciliùs iteratò illustretur : sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, faciliùs postmodùm ad devotionem pristinam revocatur. Propter quod Augustinus in libro De orando Deum (epist. 130, al. 121, cap. 9, circa med.) dicit esse necessarias crebras orationes, « ne concepta devotio totaliter extinguatur. » Potest tamen dici quòd aliquis dicitur propheta, etiam cessante actuali propheticâ illustratione, ex deputatione divina, secundùm illud (Jeremiæ I, 5) : *Et prophetam in gentibus dedi te.*

Ad *tertium* dicendum, quòd omne donum gratiæ hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter : uno modo quantùm ad substantiam actûs, sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinæ sapientiæ (1), et ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale : alio modo est aliquid supra naturam humanam quantùm ad modum actûs, non autem quantùm ad substantiam ipsius; sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum : et ad hoc datur donum gratiæ habituale.

ARTICULUS III. — UTRUM PROPHETIA SIT SOLUM FUTURORUM CONTINGENTIUM (2).

De his etiam infra, quæst. CLXXII, art. 1 corp. fin. et ad 4, et De verit. quæst. XII, art. 2, et Isa. I princ. et Rom. XII, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetia sit solùm futurorum contingentium. Dicit enim Cassiodorus (in Prol. super Psalt. cap. 1), quòd « prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians. » Sed eventus pertinet ad contingentia futura. Ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

2. Præterea, gratia prophetiæ dividitur contra sapientiam et fidem, quæ sunt de divinis, et discretionem spirituum, quæ est de spiritibus creatis (3); et scientiam, quæ est de rebus humanis, ut patet (I. Cor. XII). Habitus autem et actus distinguuntur secundùm objecta, ut patet per ea quæ supra dicta sunt (1 2, quæst. LIV, art. 2). Ergo videtur quòd de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quòd sit solùm de futuris contingentibus.

3. Præterea, diversitas objecti causat diversitatem speciei, ut ex supradictis patet (1 2, quæst. LIV, art. 2). Si ergo prophetia quædam sit de futuris contingentibus, quædam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quòd non sit eadem species prophetiæ.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. I, circa princ.), quòd « prophetia quædam est de futuro; sicut id quod dicitur (Isaiæ VII) : *Ecce virgo concipiet, et pariet filium;* quædam de præterito, sicut id quod

(1) Sicut David dicit de seipso (Ps. I, 7) : *Incerta et occulta sapientia, cùm manifestasti mihi.*

(2) Juxta mentem D. Thomæ futura contingentia sunt quasi materia maximè propria prophetiæ, sed non tota materia.

(3) Quantùm ad istam donorum ab invicem distinctionem dicitur (vers. 8) : *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundùm eumdem spiritum; alteri fides in eodem spiritu; alii prophetia, alii discretio spirituum,* etc.

dicitur (Gen. I) : *In principio creavit Deus cœlum et terram;* quædam de præsenti, sicut id quod dicitur (I. Cor. XIV) : *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis ejus manifesta fiunt.* » Non ergo est prophetia solùm de contingentibus futuris.

CONCLUSIO. — Quanquam tam divina quàm humana, tam spiritualia quàm corporalia, prophetiæ lumini subesse certum sit, propriissimè tamen ad ipsam pertinet futurorum eventuum revelatio.

Respondeo dicendum quòd manifestatio quæ fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quæ illi lumini subjiciuntur; sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, et cognitio naturalis animæ se extendit ad omnia illa quæ subduntur lumini intellectûs agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quàm humana, tam spiritualia quàm corporalia : et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit; sicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam et angelorum, spirituum ministerio revelatio (1) prophetica facta est (Isaiæ VI, 1), ubi dicitur : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.* Cujus (2) etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corporalia naturalia, secundùm illud (Isaiæ XL, 12) : *Quis mensus est pugillo aquas?* etc. Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent, secundùm illud (Isaiæ LVIII, 7) : *Frange esurienti panem tuum*, etc. Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros eventus, secundùm illud (Isaiæ XLVII, 9) : *Venient tibi duo in die una subitò, sterilitas et viduitas.* — Considerandum tamen est quòd, quia prophetia est de his quæ procul à nostra cognitione sunt, tantò aliqua magis ad prophetiam pertinent, quantò longiùs ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quæ sunt procul à cognitione hujus hominis sive secundùm sensum, sive secundùm intellectum, non autem à cognitione omnium hominum; sicut sensu cognoscit aliquis homo quæ sunt sibi præsentia secundùm locum; quæ tamen alius humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit. Et sic Elisæus propheticè cognovit quæ Giezi discipulus ejus in absentia fecerat, ut habetur (IV. Reg. V); et similiter cogitationes cordis unius alteri propheticè manifestantur, ut dicitur (I. Cor. XIV), et per hunc modum etiam ea quæ unus scit demonstrativè, alii possunt prophetice revelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundùm se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ; sicut mysterium Trinitatis, quod revelatum est per Seraphim dicentia : *Sanctus, Sanctus, Sanctus,* etc., ut habetur (Isaiæ VI). Ultimus autem gradus est eorum quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia (3); ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter et secundùm se, potius est eo quod est particulariter et per aliud, ideo ad prophetiam propriissimè pertinet revelatio eventuum futurorum : unde et nomen prophetiæ sumi videtur. Unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. I, in princ.) : Et « cùm ideo prophetia dicta sit, quòd futura prædicat, quando de præterito vel præsenti loquitur, rationem sui nominis amittit (4). »

(1) Ita cum Mss. edit. Rom. aliæque veteres. Recentiores Garciam sequuntur sic legentem : *Et angelicorum spirituum ministerio revelatio,* etc.

(2) Ita cum Mss. Tarrac. veteres edit. Cod. Alcan. *Ejus*. Theologi et posteriores edit., *Quin.*

(3) Quatenùs sunt contingentia et respectu hominum; nam S. Doctor docet quod futurorum contingentium Deus certam habeat notitiam (part. I, quæst. XIV, art. 13; Cont. gent. lib. I, cap. 48; De verit. quæst. II, art. 2).

(4) Nam prophetia quidem est, sed non prædictio quam ipsum nomen prophetiæ juxta vocis etymon importat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prophetia ibi definitur secundùm id quod propriè significatur nomine prophetiæ : et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

Unde patet responsio ad *secundum*. Quamvis possit dici quòd omnia quæ sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quòd non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam; ea verò quæ pertinent ad sapientiam et scientiam, et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci; sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quòd homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

Ad *tertium* dicendum, quòd formale in cognitione prophetica est lumen divinum, à cujus unitate prophetia habet unitatem speciei, licèt sint diversa, quæ per divinum lumen propheticè manifestantur.

ARTICULUS IV. — UTRUM PROPHETA PER DIVINAM REVELATIONEM COGNOSCAT OMNIA QUÆ POSSUNT PROPHETICÈ COGNOSCI.

De his etiam De ver. quæst. XII, art. 1 ad 5, et Rom. XV, lect. 5, in princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt propheticè cognosci. Dicitur enim (Amos, III, 7) : *Non faciet Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas*. Sed omnia quæ propheticè revelantur, sunt verba divinitùs facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur prophetæ.

2. Præterea, *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur (Deuter. XXXII, 4). Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est (art. præc.). Ergo est perfecta; quod non esset nisi perfectè omnia prophetabilia propheticè revelarentur, quia « perfectum est cui nihil deest, » ut dicitur (Physic. lib. III, text. 63). Ergo prophetæ omnia prophetabilia revelantur.

3. Præterea, lumen divinum, quod causat prophetiam, est potentius quàm lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quæ ad illam scientiam pertinent; sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur quòd propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. I, inter princ. et med.), quòd « aliquando spiritus prophetiæ ex præsenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit; aliquando autem ex præsenti non tangit, et ex futuro tangit. » Non ergo propheta cognoscit omnia prophetabilia.

CONCLUSIO. — Cùm prima veritas sit principium omnium eorum quæ propheticè manifestantur, non oportet prophetis omnia prophetabilia nota esse, sed tantùm quæ illis per divinam revelationem nota fiunt.

Respondeo dicendum quòd diversa non est necesse esse simul, nisi propter aliquod unum, in quo connectuntur, et à quo dependent : sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXV, art. 1 et 3), quòd virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel charitatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, et ab illo dependent. Et ideo qui cognoscit perfectè principium secundùm totam ejus virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur; ignorato autem communi principio, vel communiter (1) apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi; sed unumquodque eorum per se oportet manifestari; et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci. — Principium autem eorum quæ divino

(1) Id est secundùm solam quamdam universalem rationem, in qua confusè tantùm particularia cognosci possunt, nisi universalis notitia specialiter illis applicetur.

lumine propheticè manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetæ in seipsa non vident. Et ideo non oportet quòd omnia prophetabilia cognoscant; sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundùm specialem revelationem hujus vel illius rei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat prophetis (1); non tamen omnia omnibus, sed quædam uni, quædam alii.

Ad *secundum* dicendum, quòd prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinæ revelationis : unde dicitur (I. Corinth. XIII, 8), quòd *prophetiæ evacuabuntur;* et quòd *ex parte prophetamus*, id est imperfectè. Perfectio autem divinæ revelationis erit in patria; unde subditur : *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Unde non oportet quòd propheticæ revelationi nihil desit, sed quòd nihil desit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ ex quibus omnia quæ sunt illius scientiæ dependent; et ideo qui perfectè (2) habet habitum alicujus scientiæ, scit omnia quæ ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium prophetalium cognitionum, quod est Deus. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS V. — UTRUM PROPHETA DISCERNAT SEMPER QUID DICAT PER SPIRITUM PROPRIUM, ET QUID PER SPIRITUM PROPHETIÆ.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, et De ver. quæst. XII, art. 2, ad 15 et 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ. Dicit enim Augustinus (Conf. lib. VI, cap. 13, à med.), quòd « mater sua dicebat discernere se, nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum revelantem et inter animam suam somniantem. » Sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.). Ergo propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiæ ab eo quod loquitur spiritu proprio.

2. Præterea, « Deus non præcipit aliquid impossibile, » sicut Hieronymus (Pelagius) dicit (in Exposit. Symboli ad Damasum, versùs fin.). Præcipitur autem prophetis (Jerem. XXIII, 28) : *Propheta qui habet somnium, narret somnium; et qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum verè.* Ergo propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiæ ab eo quod aliter videt.

3. Præterea, major est certitudo quæ est per divinum lumen, quàm quæ est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam (3), pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multò magis certus est se habere.

Sed *contra* est quid Gregorius dicit super Ezech. (hom. I, inter med. et fin.) : « Sciendum est quòd aliquando prophetæ sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, et se hoc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur. »

CONCLUSIO. — Omnia quæ per propheticum spiritum nota sunt prophetis, firmissimam apud eos certitudinem habent : non autem omnia quæ per instinctum

(1) Sensus litteralis loci citati videtur esse de suppliciis et plagis publicis; quas Deus pro benignitate sua non infert, nisi populo antea per prophetas admonito, ut pœnitentiam agant.

(2) Ita Mss. et editi passim. Al., *imperfectè.*

(3) Ita cum plurimis Mss. editi passim. Editi nonnulli cum aliis quibusdam Mss. : *Ille autem qui habet scientiam*, aliis omissis.

iisdem nota sunt, de quibus utrùm divino instinctu an proprio spiritu cogitata sint, interdum dubitant prophetæ.

Respondeo dicendum quòd mens prophetæ dupliciter à Deo instruitur: uno modo per expressam revelationem; alio modo per quemdam instinctum occultissimum, «quem nescientes humanæ mentes patiuntur,» ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 17, vers. fin.). De his ergò quæ expressè per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quòd hæc sunt divinitùs sibi revelata: unde dicitur (Jerem. XXVI, 15): *In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc* (1): alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticæ certitudinis accipere possumus ex hoc quòd Abraham admonitus in prophetica visione se præparavit ad filium unigenitum immolandum: quod nullatenùs fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum aliquando sic se habet, ut non plenè discernere possit, utrùm hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur: talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii. Ne tamen error ex hoc possit accidere, «per Spiritum sanctum citiùs correcti, ab eo quæ vera sunt, audiunt; et semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt (2), ut ibidem Gregorius subdit. Primæ autem rationes procedunt quantùm ad ea quæ prophetico spiritu revelantur.

Unde patet responsio ad omnia objecta.

ARTICULUS VI. — UTRUM EA QUÆ PROPHETICÈ COGNOSCUNTUR VEL ANNUNTIANTUR, POSSINT ESSE FALSA (3).

De his etiam infra, quæst. CLXXII, art. 1 corp. et art. 5 ad 3, et art. 6 ad 2, et De ver. quæst. XII, art. 3 corp. et art. 10 ad 7.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ propheticè cognoscuntur vel annuntiantur possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.). Sed futura contingentia possunt non evenire; alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

2. Præterea, Isaias propheticè prænuntiavit Ezechiæ dicens: *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives;* et tamen additi sunt vitæ ejus postea quindecim anni, ut habetur (IV. Reg. XX, 7); et (Isaiæ XXXVIII, 1). Similiter et (Jerem. XVIII, 7) Dominus dicit: *Repentè loquar adversùm gentem et adversùm regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo quod locutus sum adversùs eam, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundùm illud (Jonæ III, 10): *Misertus est Dominus super malitiam quam dixit ut faceret eis, et non fecit.* Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

3. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè; quia ita se habet conse-

(1) Unde frequenter usurpare solent prophetæ hujusmodi sermonem: *Hæc dicit Dominus Deus; hoc est verbum Domini.*

(2) Quod patet ex historia prophetæ Nathan qui Davidi templi constructionem cogitanti non dubitarat asserere id fore gratum Deo, sed sermo Domini postea factus est ad eum in nocte dicens: *Vade et loquere ad servum meum David: hæc dicit Dominus: Numquid tu ædificalis mihi domum ad habitandum* (II. Reg. VII).

(3) Responsio negativa certa est; alioquin argumenta quæ in tractatu religionis ex prophetiis deducuntur, forent omninò insulsa et inutilia.

quens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo. Ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare nisi necessarium, ut probatur (Posterior. lib. I, text. 17). Sed si prophetiæ non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram : *Si aliquid est prophetatum, erit.* Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolutè, cùm sit de præterito. Ergo et consequens erit necessarium absolutè : quod est inconveniens, quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quòd prophetiæ non possit subesse falsum.

Sed *contra* est quod Cassiodorus dicit (Prol. in Ps. cap. 1, in princ.), quòd « prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians. » Non autem esset immobilis veritas prophetiæ, si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

CONCLUSIO. — Cùm prophetia divinum quoddam signum sit divinæ præscientiæ, impossibile est ei subesse falsum.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (art. 1, 3 et 5 huj. qu.), prophetia est quædam cognitio intellectui prophetæ impressa ex revelatione divina per modum cujusdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo et in docente; quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis : sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit (implic. super illud Dan. II : *Respondentes Chaldæi*) quòd « prophetia est quoddam signum divinæ præscientiæ. » Oportet igitur eamdem esse veritatem propheticæ cognitionis et enuntiationis, quæ est cognitionis divinæ, cui impossibile est subesse falsum, ut dictum est (part. I, quæst. XIV, art. 13 et 15, et quæst. XVI, art. 8). Unde prophetiæ non potest subesse falsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut dictum est (part. I, quæst. XXII, art. 4), certitudo divinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum; quia fertur in ea, secundùm quòd sunt præsentia et jam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quæ est divinæ præscientiæ similitudo impressa vel signum, suâ immobili veritate futurorum contingentiam non excludit (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd divina præscientia respicit futura secundùm duo : scilicet secundùm quòd sunt in seipsis, inquantum scilicet ipsa præsentialiter intuetur; et secundùm quòd sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum, tamen, prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino conjungatur, non tamen conjungitur semper in revelatione prophetica, quia impressio agentis non semper adæquat ejus virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quædam similitudo divinæ præscientiæ, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis : et talia sic eveniunt sicut prophetantur; sicut illud (Isa. VII, 14) : *Ecce virgo concipiet.* Quandoque verò prophetica revelatio est impressa similitudo divinæ præscientiæ, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus : et tunc quandoque aliter evenit quàm prophetetur; nec tamen prophetiæ subest falsum : nam sensus prophetiæ est quòd inferiorum causarum dispositio sive naturalium, sive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et se-

(1) Futura contingentia prout substant divinæ tam præscientiæ, tam providentiæ infallibiliter eveniunt, neque possunt non evenire in sensu composito, quamvis simpliciter et in sensu diviso non evenire possint.

cundùm hoc intelligitur verbum (Isa. XXXVIII, 1) dicentis : *Morieris, et non vives;* id est, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur : et quod dicitur (Jonæ III, 4) : *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur;* id est, hæc merita ejus exigunt ut subvertatur (1). Dicitur autem Deus pœnitere metaphoricè, inquantum ad modum pœnitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia eadem est veritas prophetiæ et divinæ præscientiæ, ut dictum est (in corp. art.), hoc modo illa conditionalis est vera : *Si aliquid est prophetatum, erit,* sicut ista : *Si aliquid est præscitum, erit;* in utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde et consequens est necessarium, non secundùm quòd est futurum respectu nostro, sed ut consideratur in suo præsenti, prout subditur præscientiæ divinæ, ut dictum est (part. I, quæst. XIV, art. 13 ad 2) (2).

QUÆSTIO CLXXII.

DE CAUSA PROPHETIÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa prophetiæ. Circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm prophetia sit naturalis. — 2° Utrùm sit à Deo, mediantibus angelis. — 3° Utrùm ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. — 4° Utrùm requiratur bonitas morum. — 5° Utrùm sit aliqua prophetia à dæmonibus.— 6° Utrùm prophetæ dæmonum aliquando dicant verum.

ARTICULUS I. — UTRUM PROPHETIA POSSIT ESSE NATURALIS (3).

De his etiam infra, art. 3 corp. et De ver. quæst. XII, art. 3, et 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetia possit esse naturalis. Dicit enim Gregorius (Dialogorum lib. IV, cap. 26, in princ.), quod « ipsa aliquando animarum vis suâ subtilitate aliquid prævidet; » et Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 13), quòd « animæ humanæ, secundùm quòd à sensibus corporis abstrahitur, competit futura prævidere. » Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

2. Præterea, cognitio animæ humanæ magis viget in vigilando quàm in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter prævident quædam futura, ut patet per Philosophum (lib. De somno et vig. seu lib. De divinat. per somn. cap. 2). Ergo multò magis potest homo naturaliter futura præcognoscere.

3. Præterea, homo secundùm suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quædam animalia bruta habent præcognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicæ præcognoscunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quòd ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere; et similiter pisces præcognoscunt tempestates futuras, ut perpenditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa declinant. Ergo multò magis homines naturaliter præcognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia à natura.

4. Præterea (Proverb. XXIX, 18), dicitur : *Cùm prophetia defecerit, dissipabitur populus;* et sic patet quòd prophetia est necessaria ad hominum

(1) Prophetiæ hujusmodi sunt conditionales; verborum enim Jonæ sensus erat Ninivem esse subvertendam, nisi pœnitentiam ageret, atque ita Deum placaret.

(2) Cf. etiam huj. part. quæst. CXVI, art. 3, et De verit. quæst. XXIII, art. 4 ad 4.

(3) Probat S. Doctor prophetiam propriè dictam non esse naturalem; id est, non posse ex aliqua causa naturali oriri, sed tantùm esse ex divina revelatione.

conservationem. Sed natura non deficit in necessariis. Ergo videtur quòd prophetia sit à natura.

Sed *contra* est quod dicitur (II. Petri I, 21) : *Non enim voluntate humanâ allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines.* Ergo prophetia non est à natura, sed ex dono Spiritûs sancti (1).

CONCLUSIO. — Prophetia simpliciter non potest homini inesse à natura, sed ex divina revelatione esse debet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 ad 2), prophetica præcognitio potest esse de futuris dupliciter : uno modo secundùm quòd sunt in seipsis; alio modo secundùm quòd sunt in suis causis. Præcognoscere autem futura, secundùm quòd sunt in seipsis, est proprium divini intellectûs, cujus æternitati sunt omnia præsentia, ut dictum est (part. I, quæst. XIV, art. 13). Et ideo talis præcognitio futurorum non potest esse à natura, sed solùm ex revelatione divina. — Futura verò in suis causis possunt præcognosci naturali cognitione etiam ab homine; sicut medicus præcognoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento præcognovit. — Et talis cognitio futurorum potest intelligi esse in homine dupliciter à natura. Uno modo sic quòd statim anima ex eo quod in seipsa habet, possit præcognoscere futura, et sic, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 13, in princ.), « quidam voluerunt animam humanam habere quamdam vim divinationis in seipsa. » Et hoc videtur esse secundùm opinionem Platonis, qui posuit (in dial. 6 De repub. versùs fin.), quòd animæ habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum, sed ista cognitio obnubilatur in eis per conjunctionem corporis; in quibusdam tamen plus, in quibusdam verò minùs, secundùm corporis puritatem diversam. Et secundùm hoc posset dici quòd homines habentes animas non multùm obtenebratas ex corporum unione, possunt talia futura præcognoscere secundùm propriam scientiam. Contra hoc autem objicit Augustinus (loc. cit.) : « Cur non semper possit vim divinationis habere anima, cùm semper velit? » — Sed quia verius esse videtur quòd anima ex sensibilibus cognitionem acquirat secundùm sententiam Aristotelis, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXIV, art. 3, 6 et 7); ideo melius est dicendum alio modo quòd præcognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem, in qua juvantur per naturalem dispositionem, secundùm quòd in homine invenitur perfectio virtutis imaginativæ, et claritas intelligentiæ. — Et tamen hæc præcognitio futurorum differt à prima, quæ habetur ex revelatione divina dupliciter : primò quidem, quia prima potest esse quorumcumque eventuum et infallibiliter (2); hæc autem præcognitio, quæ naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana. Secundò, quia prima prophetia est secundùm immobilem veritatem, non autem secunda; sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio propriè pertinet ad prophetiam, non secunda : quia, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), prophetica cognitio est eorum quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo dicendum est quòd prophetia simpliciter dicta non potest esse à natura, sed solùm ex revelatione divina (3).

(1) Unde inter singularia Dei dona quæ operatur *unus atque idem spiritus dividens singulis prout vult* (I. Cor. XII) numeratur gratia prophetica.

(2) Ita Mss. et editi passim. Theologi rejiciunt verba, *et infallibiliter*, et infra, *prophetia*, velut addititia.

(3) Itaque futurorum contingentium et libero-

Ad *primum* ergo dicendum, quòd anima quando abstrahitur à corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur, à quibus percipiendis anima impeditur, cùm fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit (loc. cit. in arg.), quòd « anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quædam futura subtilitate suæ naturæ, » prout scilicet percipit etiam modicas impressiones; aut etiam cognoscit futura revelatione angelicâ, non autem propriâ virtute : quia, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 13, à princ.), « si hoc esset, tunc haberet, quandocumque vellet, in sua potestate futura præcognoscere; » quod patet esse falsum.

Ad *secundum* dicendum, quòd cognitio futurorum quæ fit in somniis, est aut ex revelatione spiritualium substantiarum, aut ex causa corporali, ut dictum est (quæst. XCV, art. 6), cùm de divinationibus ageretur. Utrumque autem meliùs potest fieri in dormientibus quàm in vigilantibus, quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia : unde minùs potest recipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel etiam causarum naturalium; quantùm tamen ad perfectionem judicii, plus viget ratio in vigilando quàm in dormiendo.

Ad *tertium* dicendum, quòd bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum eventuum nisi secundùm quòd ex suis causis præcognoscuntur; ex quibus eorum phantasiæ moventur magis quàm hominum, quia phantasiæ hominum, maximè in vigilando, disponuntur magis secundùm rationem quàm secundùm impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multò abundantiùs id quod in brutis facit impressio causarum naturalium : et adhuc magis adjuvat hominem divina gratia prophetias inspirans.

Ad *quartum* dicendum, quòd lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum : et secundùm hoc prophetia necessaria est ad populi gubernationem, et præcipuè in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

ARTICULUS II. — UTRUM PROPHETICA REVELATIO FIAT PER ANGELOS (1).

De his etiam part. I, quæst. CXI, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 154, et De ver. quæst. XII, art. 8, et Matth. II, lect. 3 fin. et lect. 4, et I. Cor. XIV.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetica revelatio non fiat per angelos. Dicitur enim (Sap. VII, 27), quòd *sapientia Dei in animas sanctas se transfert, et amicos Dei, et prophetas constituit.* Sed amicos Dei constituit immediatè. Ergo etiam prophetas facit immediatè, non mediantibus angelis.

2. Præterea, prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto, secundùm illud (I. Cor. XII, 4) : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Non ergo prophetica revelatio fit angelo mediante.

3. Præterea, Cassiodorus (in Prol. super Ps. cap. 1) dicit quòd « prophetia est divina revelatio. » Si autem fieret per angelos, diceretur angelica revelatio. Non ergo prophetia fit per angelos.

rum vera prædictio est signum divinitatis ejus qui illa ex se prædicit. Hinc dicitur (Is. XLI) : *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum et sciemus quia dii estis vos.*

(1) Scriptura nos admonet revelationes propheticas sæpissimè per angelos fuisse factas : *Angelus qui loquebatur in eo* (Zach.). *Accurri ad unum de assistentibus* (Dan. VII). *Ea ordinata est per angelos in manu mediatoris* (Gal. III).

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 4, parum à med.) : « Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cœlestes virtutes. » Loquitur autem ibi de visionibus propheticis. Ergo revelatio prophetica fit angelis mediantibus.

CONCLUSIO. — Prophetica revelatio ad homines à Deo quidem ut primo auctore, ab angelis verò ut Dei ministris defertur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit (Rom. XIII, 1), *quæ à Deo sunt, ordinata sunt.* Habet autem hoc Divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit (loc. cit. et Ecclesiast. hierarch. cap. 5 inter princ. et med.), ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus participantes de perfectione divinæ bonitatis quàm homines. Et ideo illuminationes et revelationes divinæ à Deo ad homines per angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit per illuminationem et revelationem divinam. Unde manifestum est quòd fiat per angelos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas, secundùm quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus (1) imprimere potest; sed prophetia est perfectio intellectûs, in quem etiam angelus potest imprimere, ut dictum est (part. I, quæst. CXI, art. 1); et ideo non est similis ratio de utroque.

Ad *secundum* dicendum, quòd gratiæ gratis datæ attribuuntur Spiritui sancto, sicut primo principio; qui tamen operatur hujusmodi gratiam in hominibus, mediante ministerio angelorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cujus virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio, quæ fit ministerio angelorum, dicitur esse divina.

ARTICULUS III. — UTRUM AD PROPHETIAM REQUIRATUR DISPOSITIO NATURALIS (2).

De his etiam De ver. quæst. XII, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in propheta secundùm dispositionem recipientis : quia super illud (Amos, XII) : *Dominus de Sion rugiet,* dicit Glossa Hieronymi (ord. in princ. comm.) : « Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti : verbi gratiâ, nautæ suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant. Sic et Amos, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat. » Sed quod recipitur in aliquo secundùm modum recipientis, requirit naturalem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

2. Præterea, speculatio prophetiæ est altior quàm scientiæ acquisitæ. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiæ acquisitæ; multi enim ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientias speculativas capiendas. Multò ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

3. Præterea, indispositio naturalis magis impedit aliquem quàm impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiæ. Dicit enim Hieronymus super Matth. (habet hoc express. Orig. hom. VI in Num. aliquant. à med.; quid simile habet et Hieron.

(1) De hoc videndus est ipse B. Thomas (part. I, quæst. CVI, art. 2, quæst. III, art. 2), et cum iis conferenda sunt quæ habet (De verit. quæst. XXIV, art. 1 ad 5; De pot. quæst. III, art. 7, Cont. gent. lib. III, cap. 100, 147, 148, 149).

(2) Prophetarum scholæ apud Judæos institutæ erant; quod ad donum ipsum prophetiæ poterat esse præparatio; attamen sæpissimè spiritus Dei extra scholas istas insufflabat et donis suis viros rudes ac simplices replebat.

in epist. 11 ad Ageruch., ad med.), quod « tempore illo quo conjugales actus geruntur, præsentia Spiritûs sancti non dabitur, etiamsi propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur. » Ergo multò magis indispositio naturalis impedit prophetiam : et sic videtur quòd bona dispositio naturalis requiratur ad prophetiam.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit in hom. Pentecost. (30 in Evang. inter med. et fin.) : « Implet, scilicet Spiritus sanctus, citharedum puerum, et psalmistam facit : implet pastorem armentarium sycomoros vellicantem, et prophetam facit (1). » Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate Spiritûs sancti : de quo dicitur (I. Corinth. XII, 2) : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*

CONCLUSIO. — Non aliqua præcedens naturalis dispositio necessaria est ad prophetiam, sed ex sola Spiritûs sancti voluntate hominibus infunditur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), prophetica verè et simpliciter dicta est ex inspiratione divina ; quæ autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundùm quid. Est autem considerandum quòd sicut Deus, qui est causa universalis in agendo, non præexigit materiam nec aliquam materiæ dispositionem in corporalibus effectibus, sed simul potest et materiam, et dispositionem, et formam inducere : ita etiam in effectibus spiritualibus non præexigit aliquam dispositionem ; sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundùm ordinem naturæ. Et ulteriùs posset etiam simul per creationem producere ipsum subjectum, ut scilicet et animam in ipsa sui creatione disponeret ad prophetiam, et daret ei gratiam prophetalem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd indifferens est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur (2). Et ideo homo ex operatione divina non immutatur circa prophetiam ; removetur autem divinâ virtute, si quid prophetiæ repugnat.

Ad *secundum* dicendum, quòd speculatio scientiæ fit ex causa naturali : natura autem non potest operari nisi dispositione præcedente in materia : quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiæ causa.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, putà si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus ; sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem vel iræ vel concupiscentiæ, qualis est in coitu, vel per quamcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quæ est prophetiæ causa.

ARTICULUS IV. — UTRUM BONITAS MORUM REQUIRATUR AD PROPHETIAM (3).

De his etiam De ver. quæst. XII, art. 5, et Opusc. III, cap. 222, et 1. Cor. XIII.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim (Sap. VII, 27), quòd *sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert, et amicos Dei, et prophetas constituit.* Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum et sine gratia gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum et gratia gratum faciente.

(1) Quod de Davide et Amos intelligendum est.

(2) Inde fit ut prophetæ singuli suum dicendi modum in inspiratione ipsa conservent.

(3) Negativè respondet S. Doctor et illius sententiæ veritas ex factis patet. Balaam enim non erat sanctus, attamen prophetizavit (Num. XXII et seq.), item dicendum est de Caipha qui in passione Christi fuit quoque propheta (Joan. XI, 59).

2. Præterea, secreta non revelantur nisi amicis, secundùm illud (Joan. xv, 15) : *Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi à Patre meo, nota feci vobis.* Sed prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur (Amos III). Ergo videtur quòd prophetæ sint Dei amici, quod non potest esse sine charitate. Ergo videtur quòd prophetia non possit esse sine charitate, quæ non est sine gratia gratum faciente.

3. Præterea (Matth. VII, 15), dicitur : *Attendite à falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces.* Sed quicumque sunt sine gratia, interiùs videntur (1) esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetæ. Nullus est ergo verus propheta, nisi bonus per gratiam.

4. Præterea, Philosophus dicit in libro De somno et vigilia (seu lib. De divinat. per somn. qui illi annectitur, à princ.), quòd « si divinatio somniorum est à Deo, inconveniens est eam immitti quibuslibet, et non optimis viris. » Sed constat donum prophetiæ esse à Deo. Ergo donum prophetiæ non datur nisi optimis viris.

Sed *contra* est quod (Matth. VII, 22), his qui dixerant : *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* respondetur : *Nunquam novi vos. Novit* autem *Dominus eos qui sunt ejus,* ut dicitur (II. Timoth. II, 19). Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

CONCLUSIO. — Quanquam per morum malitiam ex animi inordinatis affectibus maximum prophetiæ adsit impedimentum, potest tamen ea esse sine morum bonitate, quantùm attinet ad bonitatis radicem, charitatem videlicet; cùm ad intellectum spectans, ad proximorum salutem, non autem propriam, sit à Deo hominibus infusa.

Respondeo dicendum quòd bonitas morum potest attendi secundùm duo : uno quidem modo secundùm interiorem ejus radicem, quæ est gratia gratum faciens ; alio autem modo quantùm ad interiores animæ passiones et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur. Unde Augustinus dicit (De Trinitate, lib. xv, cap. 18, circ. princ.) : « Nisi impertiatur cuique Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, ille à sinistra non transfertur ad dexteram. » Unde quidquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum faciente, et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine charitate, quod apparet ex duobus : primò quidem ex actu utriusque; nam prophetia pertinet ad intellectum, cujus actus præcedit actum voluntatis, quam perficit charitas : unde et Apostolus (I. Corinth. XIII) prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quæ possunt sine charitate haberi. Secundò ex fine utriusque : datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiæ, sicut et aliæ gratiæ gratis datæ, secundùm illud Apostoli (I. Corinth. XII, 7) : *Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem.* Non autem ordinatur directè ad hoc quòd affectus ipsius prophetæ conjungatur Deo, ad quod ordinatur charitas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum quantùm ad propriam radicem hujus bonitatis. Si verò consideremus bonitatem morum secundùm passiones animæ, et actiones exteriores, secundùm hoc impeditur aliquis à prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualem contemplationem, quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur (IV. Reg. IV), quòd *simul habitabant cum Elisæo,* quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur à dono prophetiæ (2).

(1) Al., *intrinsecùs videntur.*

(2) Prophetia, sicut et aliæ gratiæ gratis datæ

Ad *primum* ergo dicendum, quòd donum prophetiæ aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum, et propter propriæ mentis illustrationem : et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei, et prophetas eos constituit. Quidam verò consequuntur donum prophetiæ solùm ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinæ operationis. Unde Hieronymus dicit (super Matth. cap. 7), in illud : *Nonne in nomine tuo prophetavimus?* « Prophetare, et virtutes facere, et dæmonia ejicere, interdum non est meriti ejus qui operatur, sed vel invocatione nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant, et utilitatem eorum qui vident et audiunt, conceditur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd Gregorius (homil. xxvii in Evang. ante med.) exponens illud dicit : « Dum audita superna cœlestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia à terrenis desideriis immutati amoris summi facibus ardebant. » Et hoc modo non revelantur semper secreta divina prophetis.

Ad *tertium* dicendum, quòd non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solùm illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor super Matth. hom. xix, in Oper. imperf. ante med.) quòd « catholici doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere christianos. » Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas (1), quia ad hoc non mittuntur à Deo.

Ad *quartum* dicendum, quòd dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantùm ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiæ illis dat quibus optimum judicat dare.

ARTICULUS V. — UTRUM ALIQUA PROPHETIA SIT A DÆMONIBUS (2).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla prophetia sit à dæmonibus. « Prophetia enim est divina revelatio, » ut Cassiodorus dicit (in Prol. super cap. 1). Sed illud quod fit à dæmone, non est divinum. Ergo nulla prophetia potest esse à dæmone.

2. Præterea, ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Sed dæmones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est (quæst. cix, art. 3). Ergo nulla prophetia potest esse à dæmonibus.

3. Præterea, non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet. Sed prophetia est signum confirmationis fidei : unde super illud (Rom. xii) : *Sive prophetiam secundùm rationem fidei*, dicit Glossa (ord. Ambros. in hunc loc.) : « Nota quòd in enumeratione gratiarum à prophetia incipit, quæ est prima probatio, quòd fides nostra sit rationabilis, quia credentes accepto Spiritu prophetabant. » Non ergo prophetia à dæmonibus dari potest.

Sed *contra* est quod dicitur (III. Reg. xviii, 19) : *Congrega ad me universum Israël in monte Carmeli, et prophetas Baal quadringentos quinquaginta*,

datur ad aliorum spiritualem ædificationem, sed non necessariò supponit gratiam gratum facientem. Qui enim non est sanctus potest esse propheta, sicut et prædicator et doctor.

(1) Ex his notandum est falsos prophetas sic dici, non solùm quòd aliquid falsi prænuntiant, verùm etiam et præsertim quia in suis sive prædictionibus, sive doctrinis animas perdere intendunt.

(2) Certum videtur ex Patrum et antiquorum testimonio oracula à dæmonibus fuisse edita, sed rem attentissimè consideranti manifestum est hæc oracula non fuisse prophetias propriè dictas.

prophetasque locorum quadringentos, qui comedunt de mensa Jezabel. Sed tales erant dæmonum cultores. Ergo videtur quòd etiam à dæmonibus sit aliqua prophetia.

CONCLUSIO. — Prophetia simpliciter et propriè non aliquo dæmonum ministerio, sed divinâ revelatione fit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), prophetia importat cognitionem quamdam procul existentem à cognitione humana. Manifestum est autem quòd intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quæ sunt remota à cognitione intellectûs inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solùm intellectus divinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum et malorum secundùm naturæ ordinem. Et ideo quædam cognoscunt dæmones etiam suâ naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maximè remota sunt quæ solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia propriè et simpliciter dicta fit per solam divinam revelationem; sed ipsa revelatio facta per dæmones potest secundùm quid dici prophetia (1). Unde illi quibus aliquid per dæmones revelatur, non dicuntur in Scripturis prophetæ simpliciter, sed cum aliqua additione, putà prophetæ falsi, vel prophetæ idolorum. Unde Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 19, circ. fin.) : « Cùm malus spiritus arripit hominem in hæc, scilicet visa, aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Cassiodorus ibi definit prophetiam propriè et simpliciter dictam.

Ad *secundum* dicendum, quòd dæmones ea quæ sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectûs, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo : et in hoc deficit hæc prophetia à vera.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest prophetia dæmonum à prophetia divina. Unde dicit Chrysostomus (alius auctor) super Matth. (homil. XIX, in Opere imperf. parum ante fin.), quòd « quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt divinatores, sed sic discernuntur ; quoniam diabolus interdum falsa discit, Spiritus sanctus nunquam (2). » Unde dicitur (Deuter. XVIII, 21) : *Si tacitâ cogitatione responderis : Quomodo possum intelligere verbum quod Dominus non est locutus ? hoc habebis signum : Quod in nomine Domini propheta ille prædixerit, et non evenerit, hoc Dominus non est locutus.*

ARTICULUS VI. — UTRUM PROPHETÆ DÆMONUM ALIQUANDO PRÆDICANT VERUM.

De his etiam infra, quæst. CLXXIV, art. 5 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 154.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetæ dæmonum nunquam vera prædicant. Dicit enim Ambrosius sup. illud (I. Cor. XII : *Nemo potest dicere verum*), quòd *omne verum, à quocumque dicatur, à Spiritu sancto est.* Sed prophetæ dæmonum non loquuntur à Spiritu sancto : quia *non est conventio Christi ad Belial,* ut dicitur (II. Corinth. VI, 15). Ergo videtur quòd tales nunquam vera prænuntiant.

2. Præterea, sicut veri prophetæ inspirantur à spiritu veritatis, ita prophetæ dæmonum inspirantur à spiritu mendacii, secundùm illud (III. Reg. ult. 22) : *Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium pro-*

(1) Oracula dæmonum à veris prophetiis duplici modo differunt : 1° nunquam futura libera, quæ dæmonibus sunt ignota, revelant ; 2° non sunt clara, sed ordinariè æquivoca ; 3° non sunt certa.

(2) Ita edit. veteres cum Mss. Nicolai : *interdum verum dicit, Spiritus sanctus nunquam mentitur.* Edit. Patav., *nunquam interdum mentitur.*

phetarum ejus. Sed prophetæ inspirati à Spiritu sancto nunquam loquuntur falsum, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 6). Ergo prophetæ dæmonum nunquam loquuntur verum.

3. Præterea (Joan. VIII, 44), dicitur de diabolo, quòd *cùm loquitur mendacium, ex propriis loquitur: quia diabolus est mendax, et pater ejus;* id est, mendacii. Sed inspirando prophetas suos, diabolus non loquitur nisi ex propriis: non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia *non est societas luci ad tenebras*, ut dicitur (II. Corinth. VI, 15). Ergo prophetæ dæmonum nunquam vera prædicunt.

Sed *contra* est quod (Numer. XXII) dicit quædam Glossa (colligitur ex ord. Rabani sup. illud: *Misit ergo nuntios*) quòd « Balaam divinus erat, dæmonum scilicet ministerio, et arte magicâ nonnunquam futura prænoscens. » Sed ipse multa prænuntiavit vera, sicut est id quod habetur (Numer. XXIV, 17): *Orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel*. Ergo etiam prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

CONCLUSIO. — Prophetæ dæmonum nonnunquam vera dicunt, quæ tamen non propriè ab ipsis, sed potiùs à Spiritu sancto proficiscuntur.

Respondeo dicendum quòd sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quæ totaliter sit falsa, absque admixtione alicujus veritatis. Unde et Beda dicit (Comment. in Luc. cap. 17, ante med. sup. illud, *Decem viri leprosi*; et Aug. Quæst. evangelic. lib. II, quæst. 40 à princ.) quòd « nulla falsa est doctrina, quæ non aliquando aliqua vera falsis intermisceat. » Unde et ipsa doctrina dæmonum, quâ suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur. Sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde et Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. XIX, in Opere imperf. parum ante fin.): « Concessum est diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rarâ veritate commendet (1). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prophetæ dæmonum non semper loquuntur ex dæmonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina; sicut manifestè legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus (Num. XXII), licèt esset propheta dæmonum (2); quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde et per prophetas dæmonum aliqua vera prænuntiat: tum ut credibilior fiat veritas, quæ etiam ex adversariis testimonium habet: tum etiam quia cùm homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sibyllæ (3) multa vera prædixerunt de Christo. Sed etiam quando prophetæ dæmonum à dæmonibus instruuntur, aliqua vera prædicunt: quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cujus auctor est Spiritus sanctus; quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Augustinum (Super Gen. ad litt. lib. XII, videtur colligi posse ex cap. 19, circa fin.). Et sic etiam illud verum quod dæmones enuntiant, à Spiritu sancto est.

(1) Id nullo modo vim demonstrativam prophetiarum in gratiam religionis christianæ evertit. Multis enim modis oracula dæmonum ex prophetiis veteris et novi Testamenti differunt. Eâde re conferendum est De la Luzerne (*Dissertation sur les prophéties*), Perronn. (De vera religione, tom. I, p. 84, edit. Migne).

(2) B. Thomas existimat Balaam fuisse dæmonum prophetam; et hæc sententia fuit Basilii (epist. 80); August. (serm. 103); Chrysost. (hom. XXV in Matth.); Theodoret. (quæst. LX in num.) et multorum aliorum.

(3) Oraculorum sybillarum de authenticitate non dubitârunt scriptores medii ævi, et ea Patres antiquissimi sæpissimè laudârunt; nunc verò rejiciuntur tanquam spuria, et ferè omnes fatentur non esse à Patribus in medium adducta, nisi tanquam *ad hominem* argumenta.

Ad *secundum* dicendum, quòd verus propheta semper inspiratur à Spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis, et ideo nunquam dicit falsum; propheta autem falsitatis non semper instruitur à spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur à spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est (in corp. art. et ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd propria dæmonum dicuntur esse illa quæ habent à seipsis, scilicet mendacia et peccata; quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent à seipsis, sed à Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoque vera prænuntiant, ut dictum est (in corp. art. et ad 1). Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam (1), dum divina mysteria eis per angelos revelantur, ut dictum est (ibid.).

QUÆSTIO CLXXIII.

DE MODO PROPHETICÆ COGNITIONIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo propheticæ cognitionis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm prophetæ videant ipsam Dei essentiam. — 2° Utrùm revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis. — 3° Utrùm prophetica revelatio semper sit cum alienatione à sensibus. — 4° Utrùm prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur.

ARTICULUS I. — UTRUM PROPHETÆ VIDEANT IPSAM DEI ESSENTIAM (2).

De his etiam supra, quæst. CLXXI, art. 2 corp. et art. 4 corp. et ad 8, et De ver. quæst. XII, art. 6, et Psal. L.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetæ ipsam Dei essentiam videant. Quia super illud (Isa. XXXVIII): *Dispone domui tuæ*, etc., dicit Glossa ordin.: « Prophetæ in ipso libro præscientiæ Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt. » Sed præscientia Dei est ipsa ejus essentia. Ergo prophetæ vident ipsam Dei essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trinit. lib. IX, cap. 7, in princ.), quòd « in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundùm quam sumus, et secundùm quam operamur, visu mentis aspicimus. » Sed prophetæ inter omnes homines altissimam habent divinorum cognitionem. Ergo ipsi maximè divinam essentiam vident.

3. Præterea, futura contingentia præcognoscuntur à prophetis secundùm immobilem veritatem. Sic autem non sunt nisi in ipso Deo. Ergo prophetæ ipsum Deum vident.

Sed *contra* est quòd visio divinæ essentiæ non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur (I. Cor. XIII). Ergo prophetia non fit per visionem divinæ essentiæ.

CONCLUSIO. — Quæ prophetæ cognoscunt, non divinam intuentes essentiam apprehendunt, sed in quibusdam similitudinibus quasi in quodam speculo, per illustrationem divini luminis intuentur.

Respondeo dicendum quòd prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem. Unde et de prophetis dicitur (Hebr. XI), quòd *erant à longè aspicientes*. Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut à remotis, sed magis quasi ex propinquo, secundùm illud (Psalm. CXXXIX, 14) : *Habitabunt recti cum vultu tuo*. Unde manifestum

(1) Tum non sunt spiritus erroris et mendacii, sed veritatis. alioquin forent impeccabiles et beatitudine æternâ fruerentur, quod eorum statui repugnat.

(2) Prophetæ non vident ipsam Dei essentiam.

est quòd cognitio prophetica alia est à cognitione perfecta, quæ erit in patria : unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum à perfecto, et eâ adveniente evacuatur (1), ut patet per Apostolum (I. Cor. XIII). Fuerunt autem quidam qui cognitionem propheticam à cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quòd prophetæ vident ipsam divinam essentiam, quam vocant *speculum æternitatis*, non tamen secundùm quòd est objectum beatorum, sed secundùm quòd sunt in ea rationes futurorum eventuum : quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est objectum beatitudinis secundùm ipsam sui essentiam, secundùm illud quod Augustinus dicit (Confess. lib. V, cap. 4, circ. princ.) : « Beatus est qui te scit, etiam si illas, id est, creaturas, nesciat. » Non est autem possibile quòd aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quòd eam non videat (2) : tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt ; ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam : tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est objectum beatitudinis, quàm cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundùm rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quòd prophetæ videant Deum secundùm rationes creaturarum, et non prout est objectum beatitudinis. Et ideo dicendum est quòd visio prophetica non est visio ipsius divinæ essentiæ, neque in ipsa divina essentia vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundùm illustrationem divini luminis. Unde Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 4, circa med.), de visionibus propheticis loquens, quòd « sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam, quæ fit per similitudinem rerum formâ corporali carentium ex reductione videntium in divina. » Et hujusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quàm Dei essentia : nam in speculo resultant species ab aliis rebus ; quod non potest dici de Deo. Sed hujusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici speculum, inquantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ, et propter hoc dicitur *speculum æternitatis*, quasi repræsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentialiter videt, ut dictum est (quæst. CLXXI, art. 6 ad 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, inquantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mentem prophetæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd in prima veritate dicitur homo videre propriam formam, quâ existit, inquantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quòd seipsam cognoscat.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc ipso quòd in Deo futura contingentia sunt secundùm immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetæ similem cognitionem, absque eo quòd prophetæ Deum per essentiam videant.

ARTICULUS II. — UTRUM IN PROPHETICA REVELATIONE IMPRIMANTUR DIVINITUS MENTI PROPHETÆ NOVÆ RERUM SPECIES, AN SOLUM NOVUM LUMEN (3).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, et De ver. quæst. XII, art. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in prophetica revelatione

(1) *Charitas nunquam excedit; sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabant, sive scientia destruetur.*

(2) Quod ita etiam clariùs probat S. Doctor (De ver. quæst. XII, art. 6), ipsæ species rerum in mente divina resultantes non sunt aliud secundùm rem ab ipsa essentia divina, sed hujusmodi species vel rationes distinguuntur in ipsa secundùm diversos ejus respectus ad creaturas diversas. Cognoscere igitur divinam essentiam et species in ipsa resultantes, nihil est aliud quàm cognoscere ipsam in se, et relatam ad aliud.

(3) Declarat S. Doctor propheticam revelationem non semper ita fieri, ut novæ rerum spe-

non imprimantur divinitùs menti prophetæ novæ rerum species, sed solùm novum lumen; quia, sicut dicit Glossa Hieronymi (ord. in princ. comment. Amos I), « Prophetæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt. » Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi præcedens conversatio. Ergo non imprimuntur aliquæ species de novo in animam prophetæ, sed solùm propheticum lumen.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 9), « visio imaginaria non facit prophetam, sed solùm visio intellectualis. » Unde etiam (Danielis X, 1) dicitur quòd *intelligentiâ opus est in visione.* Sed visio intellectualis, sicut in eodem lib. (cap. 5, in fin.) dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem. Ergo videtur quòd prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

3. Præterea, per donum prophetiæ Spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ humanæ. Sed formare quascumque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quòd in prophetica revelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solùm intelligibile lumen.

Sed *contra* est quod dicitur (Oseæ XII, 10): *Ego visiones multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum.* Sed multiplicatio visionum non fit secundùm lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solùm secundùm diversitatem specierum, secundùm quas etiam est assimilatio. Ergo videtur quòd in prophetica revelatione imprimantur novæ species rerum, et non solùm intelligibile lumen.

CONCLUSIO. — Fit prophetis revelatio nonnunquam per solam divini luminis influentiam, nonnunquam verò per species de novo impressas, seu aliter ordinatas.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 9, circa princ.), « cognitio prophetica maximè ad mentem pertinet. » Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare; scilicet acceptionem, sive repræsentationem rerum, et judicium de rebus repræsentatis. Quando autem repræsentantur menti humanæ res aliquæ secundùm aliquas species, et secundùm naturæ ordinem, primò oportet quòd species repræsententur sensui, secundò imaginationi, tertiò intellectui possibili, qui immutantur à speciebus phantasmatum secundùm illustrationem intellectûs agentis. In imaginatione autem non solùm sunt formæ rerum sensibilium, secundùm quòd accipiuntur à sensu, sed transmutantur diversimodè, vel propter aliquam transmutationem corporalem (sicut accidit in dormientibus et furiosis), vel etiam secundùm imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earumdem litterarum accipiuntur diversi intellectus; ita etiam secundùm diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversæ species intelligibiles. Judicium autem humanæ mentis fit secundùm vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantùm ad utrumque; scilicet et quantùm ad judicium per influxum luminis intellectualis, et quantùm ad acceptionem, seu repræsentationem rerum, quæ fit per aliquas species. Et quantùm ad hoc secundum potest assimilari doctrina humana revelationi propheticæ,

cies imprimantur menti prophetæ; sed quandoque fieri per solam luminis influentiam, hoc est, novum lumen intellectuale menti ejus infundendo.

non autem quantùm ad primum. Homo enim suo discipulo repræsentat aliquas res per signa locutionum; non autem potest interiùs illuminare, sicut facit Deus. Horum autem duorum principalius est primum in prophetia, quia judicium est completivum cognitionis. Et ideo si cui fiat divinitùs repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias (ut Pharaoni et Nabuchodonosor) (1), aut etiam per similitudines corporales (ut Balthasar), non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum : sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Unde à quibusdam vocatur extasis prophetiæ (2), sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad judicandum etiam ea quæ ab aliis imaginariè visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 9, in med.): « Maximè propheta est qui utroque præcellit, ut scilicet videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat. » — Repræsentantur autem divinitùs menti prophetæ quandoque quidem mediante sensu exteriùs quædam formæ sensibiles, sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur (Daniel, V): quandoque autem per formas imaginarias; sive omnino divinitùs impressas, non per sensum acceptas (putà si alicui cæco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines) vel etiam divinitùs ordinatas ex his quæ à sensibus sunt acceptæ, sicut Jeremias *vidit ollam succensam à facie aquilonis* (3), ut habetur (Jerem. I); sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti; sicut patet de his qui accipiunt scientiam, vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli (4). Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitùs ad dijudicandum ea quæ ab aliis visa sunt; sicut dictum est (hìc sup.) de Joseph, et sicut patet de apostolis, quibus *Dominus aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas*, ut dicitur (Lucæ XXIV, 45), et ad hoc pertinet interpretatio sermonum; sive etiam ad dijudicandum secundùm divinam veritatem ea quæ cursu naturali homo apprehendit; sive etiam ad dijudicandum veraciter et efficaciter ea quæ agenda sunt, secundùm illud (Isa. LXIII, 14) : *Spiritus Domini ductor ejus fuit.* Sic igitur patet quòd prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem etiam per species de novo impressas vel aliter ordinatas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), quandoque in prophetica revelatione divinitùs ordinantur species imaginariæ præacceptæ à sensu, secundùm congruentiam ad veritatem revelandam; et tunc conversatio præcedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd visio intellectualis non fit secundùm aliquas similitudines corporales et individuales; fit tamen secundùm aliquam similitudinem intelligibilem. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. IX, cap. 11, in princ.), quòd « habet animus nonnullam speciei notæ similitudinem, » quæ quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediatè à Deo imprimitur, quandoque à formis imaginatis

(1) Regibus istis in somniis visiones apparuerunt, ac proinde ex imaginatione sola sine objectis exterioribus processerunt.

(2) Al., *casus prophetiæ*.

(3) Per hanc visionem sibi divinitùs factam intellexit propheta præsignificari vastationem et exustionem Jerusalem.

(4) Omnium rerum naturalium scientiam accepit Salomon, apostoli verò quidquid mundo Christus docuerat intellexerunt.

resultat secundùm adjutorium prophetici luminis, quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundùm illustrationem altioris luminis.

Ad *tertium* dicendum, quòd quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolutè hujusmodi formas considerando; non tamen ut sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

ARTICULUS III. — UTRUM VISIO PROPHETICA SEMPER FIAT CUM ABSTRACTIONE A SENSIBUS (1).

De his etiam De ver. quæst. XII, art. 9.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus. Dicitur enim (Num. XII, 6): *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Sed, sicut Glossa dicit in principio Psalterii, « visio quæ est per somnia et visiones, est per ea quæ videntur dici vel fieri. » Cùm autem aliqua videntur dici vel fieri, quæ non dicuntur vel fiunt, est alienatio à sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione à sensibus.

2. Præterea, quando una virtus multùm intenditur in operatione sua, aliâ potentiâ abstrahitur à suo actu; sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quæ coram ipsis sunt. Sed in visione prophetica est maximè intellectus elevatus, et intenditur in suo actu. Ergo videtur quòd semper fiat cum abstractione à sensibus.

3. Præterea, impossibile est idem simul ad oppositas partes converti. Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum à superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur quòd revelatio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.

4. Sed *contra* est quod dicitur (I. Cor. XIV, 32): *Spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt.* Sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos, à sensibus alienatus existens. Ergo videtur quòd prophetica visio non fiat cum alienatione à sensibus.

CONCLUSIO. — Ea visio prophetica, quâ mens prophetæ illustratur lumine intelligibili, aut speciebus intelligibilibus formatur, non fit cum abstractione e sensibus, sed ea demùm quæ, rapiente divinâ virtute, in somno vel contemplatione rerum divinarum per imaginarias formas efficitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), prophetica revelatio fit secundùm quatuor, scilicet secundùm influxum intelligibilis luminis, secundùm immissionem intelligibilium specierum, secundùm impressionem, vel ordinationem imaginabilium formarum, et secundùm expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem quòd non fit abstractio à sensibus, quando aliquid repræsentatur menti prophetæ per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitùs, sicut rubus ostensus Moysi (Exod. III), et scriptura ostensa Danieli (Dan. V), sive etiam per alias causas productas; ita tamen quòd secundùm divinam providentiam ad aliquid propheticè significandum ordinetur, sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia. Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio à sensibus exterioribus per hoc quòd mens prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus; quia in nobis perfectum judicium intellectûs habetur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt

(1) Docet S. Doctor visionem propheticam non semper fieri cum abstractione à sensibus, id est, ita ut propheta nihil per sensus externos percipiat.

prima nostræ cognitionis principia (1), ut habitum est (part. I, quæst. LXXXIV, art. 7). Sed quando fit revelatio prophetica secundùm formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem à sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exteriùs sentiuntur. Sed abstractio à sensibus quandoque fit perfectè, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat; quandoque autem imperfectè, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plenè discernat ea quæ exteriùs percipit, ab his quæ imaginabiliter videt. Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 12, ante med.): « Sic videntur quæ in spiritu fiunt, imagines corporum, quemadmodum corpora ipsa (2) per corpus, ita ut simul cernatur et homo aliquis præsens oculis, et absens alius spiritu, tanquam oculis. » Talis tamen alienatio à sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturæ (sicut in arreptitiis vel in furiosis), sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem (sicut per somnium) vel spiritualem (sicut per contemplationis vehementiam); sicut de Petro legitur (Act. x), quòd cùm oraret in cœnaculo, factus est in excessu mentis (3); vel virtute divinâ rapiente, secundùm illud (Ezech. I, 3): *Facta est super eum manus Domini.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariæ formæ vel in dormiendo, quod significatur per somnium; vel in vigilando, quod significatur per visionem.

Ad *secundum* dicendum, quòd quando mens intenditur in suo actu circa absentia quæ sunt à sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio à sensibus: sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem, vel judicium sensibilium, non oportet quòd à sensibus abstrahatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd motus mentis propheticæ non est secundùm virtutem propriam, sed secundùm virtutem superioris influxûs. Et ideo quando ex superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad judicandum, vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio à sensibus; sed solùm quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

Ad *quartum* dicendum, quòd spiritus prophetarum dicuntur esse subjecti prophetis quantùm ad propheticam enuntiationem de qua ibi Apostolus loquitur, quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quæ viderunt, non mente perturbatâ, sicut arreptitii (ut dixerunt Priscilla et Montanus (4), sed in ipsa prophetica revelatione, potiùs ipsi subjiciuntur spiritui prophetiæ, id est, dono prophetico.

ARTICULUS IV. — UTRUM PROPHETÆ SEMPER COGNOSCANT EA QUÆ PROPHETANT (5).

De his etiam Jerem. XI, lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant. Quia, ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 9, in princ.), « quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium,

(1) Tanquam illa ex quibus cognitio initiatur et oritur ut eo termino *à quo*; non eo sensu quo *principia scientiæ* dicuntur quorum certitudini tota scientiæ firmitas innititur.

(2) Ita communiter. In cod. Alcan. et edit. Rom. deest *ipsa*.

(3) Sive paulò aliter (vers. 9) quòd *in superiora Petrus ascendit ut oraret circa horam sextam; et cùm esuriret, voluit gustare: parantibus autem illis, cecidit super eum mentis excessus.*

(4) Priscilla fuit una ex duabus prophetissis hæretici Montani, cujus errores secutus est Tertullianus (Cf. August. *De hæres.* 25).

(5) Juxta mentem D. Thomæ, ad rationem prophetæ propriè dicti requiritur ut intelligat ea quæ prophetat.

ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia. » Sed ea quæ intelliguntur non possunt esse incognita. Ergo propheta non ignorat ea quæ prophetat.

2. Præterea, majus est lumen prophetiæ quàm lumen naturalis rationis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

3. Præterea, prophetia ordinatur ad hominum illuminationem : unde dicitur (II. Petr. I, 19) : *Habemus propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quòd propheta priùs illuminetur ad cognoscendum ea quæ aliis enuntiat.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. XI, 51) : *Hoc autem à semetipso* (Caiphas) *non dixit, sed cùm esset Pontifex anni illius, prophetavit quòd Jesus moriturus erat pro gente*, etc. Sed hoc Caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea quæ prophetat.

CONCLUSIO. — Cùm prophetis utatur Spiritus sanctus, ut deficientibus instrumentis respectu principalis agentis, non oportet prophetas quæcumque prædicant cognoscere.

Respondeo dicendum quòd in revelatione prophetica movetur mens prophetæ à Spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetæ non solùm ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum; et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque verò ad unum tantùm. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cùm mens prophetæ movetur ad aliquid æstimandum vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quòd solùm apprehendat rem illam, quandoque autem ulteriùs ad hoc quòd cognoscat hæc sibi esse divinitùs revelata. — Similiter etiam quandoque movetur mens prophetæ ad aliquid loquendum, ita quòd intelligat id quod per hæc verba Spiritus sanctus intendit, sicut David, qui dicebat (II. Reg. XXIII, 2) : *Spiritus Domini locutus est per me.* Quandoque autem ille cujus mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus sanctus per hæc verba intendat, sicut patet de Caipha (Joan. X). — Similiter etiam cùm Spiritus sanctus movet mentem alicujus ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc significet, sicut patet de Jeremia, qui abscondit lumbare in Euphrate, ut habetur (Jerem. XIII); quandoque verò non intelligit, sicut milites dividentes vestimenta Christi, non intelligebant quid hoc significaret. Cùm ergo aliquis cognoscit se moveri à Spiritu sancto ad aliquid æstimandum vel significandum verbo, vel facto, hoc propriè ad prophetiam pertinet (1); cùm autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. — Sciendum tamen quòd quia mens prophetæ est instrumentum deficiens, ut dictum est (in corp. art.), etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus sanctus intendit.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes loquuntur de veris prophetis quorum mens divinitùs illustratur perfectè.

(1) Hoc est de ratione prophetæ, ait ipse S. Doctor (lect. VII in cap. 11 ad Hebr.), quòd cognoscat illud quod videt, vel dicit, vel facit : quando autem non cognoscit, non est verè propheta, sed participativè tantùm.

QUÆSTIO CLXXIV.

DE DIVISIONE PROPHETIÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de divisione prophetiæ; et circa hoc quæruntur sex : 1° De divisione prophetiæ in suas species. — 2° Utrùm sit altior prophetia quæ est sine imaginaria visione. — 3° De diversitate graduum prophetiæ. — 4° Utrùm Moyses fuerit excellentissimus prophetarum. — 5° Utrùm aliquis comprehensor possit esse propheta. — 6° Utrùm prophetia creverit per temporis processum.

ARTICULUS I. — UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR PROPHETIA IN PROPHETIAM PRÆDESTINATIONIS DEI, PRÆSCIENTIÆ ET COMMINATIONIS.

De his etiam De ver. quæst. XII, art. 10, et Matth. I, prope fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dividatur prophetia in Glossa (ord. sup. illud : *Ut adimpleretur quod*, etc.) super Matth. I : *Ecce virgo in utero habebit*, ubi dicitur quòd « prophetia alia est ex prædestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio; ut hæc de qua hìc agitur : alia est ex præscientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium; alia est quæ comminatio dicitur, quæ fit ob signum divinæ animadversionis. » Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundùm præscientiam divinam, quia « prophetæ legunt in libro præscientiæ, » ut dicit Glossa Isa. XXXVIII (ord. sup. illud : *Dispone domui tuæ*). Ergo videtur quòd non debeat poni una species prophetiæ quæ est secundùm præscientiam.

2. Præterea, sicuti aliquid prophetatur secundùm comminationem, ita etiam secundùm promissionem, et utraque variatur : dicitur enim (Jerem. XVIII, 7) : *Repentè loquar adversùm gentem et adversùm regnum, ut eradicem et destruam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam;* et hoc pertinet ad prophetiam comminationis; et postea subdit de prophetia promissionis : *Subitò loquar de gente et regno, ut ædificem, et plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei.* Ergo sicut ponitur prophetia comminationis; ita debet poni prophetia promissionis.

3. Præterea, Isidorus dicit (Etym. lib. VII, cap. 8, declinando ad fin.), prophetiæ genera sunt septem. Primum genus est *extasis*, quod est mentis excessus, sicut vidit Petrus vas submissum de cœlo cum variis animalibus (Act. X). Secundum genus est *visio*, sicut apud Isaiam dicentem : *Vidi Dominum sedentem*, etc. (Is. VI). Tertium genus est *somnium*, sicut Jacob scalam dormiens vidit (Gen. XXVIII). Quartum genus est *per nubem*, sicut ad Moysen loquebatur Deus (Exòd. XXXII). Quintum genus est *vox de cœlis*, sicut ad Abraham sonuit dicens : *Ne mittas manum in puerum* (Gen. XXII). Sextum genus *accepta parabola*, sicut apud Balaam (Num. XXIII). Septimum genus *repletio Spiritûs sancti*, sicut pænè apud omnes prophetas. Ponit etiam tria genera visionum : unum secundùm oculos corporis; alterum secundùm spiritum imaginarium; tertium per intuitum mentis. Sed hæc non exprimuntur in priùs dicta divisione. Ergo est insufficiens.

Sed *contra* est auctoritas Hieronymi, cujus dicitur esse Glossa inducta (in arg. 1).

CONCLUSIO. — Dividitur rectè prophetia in eam, quæ est Dei prædestinationis, præscientiæ, et comminationis.

Respondeo dicendum quòd species habituum et actuum in moralibus

distinguuntur secundùm objecta. Objectum autem prophetiæ est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens (1). Et ideo secundùm horum differentiam prophetia distinguitur in diversas species, secundùm priùs dictam divisionem. — Dictum est autem supra (quæst. CLXXI, art. 6 ad 2), quòd futurum est in divina cognitione dupliciter : uno modo, prout est in sua causa : et sic accipitur prophetia comminationis, quæ non semper impletur, sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectum, qui quandoque aliis supervenientibus impeditur (2); alio modo præcognoscit Deus aliqua in seipsis, vel ut fienda ab ipso (3), et horum est prophetia prædestinationis, quia, secundùm Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 30, circ. princ.), «Deus prædestinat ea quæ non sunt in nobis;» vel ut fienda per liberum arbitrium hominis : et sic est prophetia præscientiæ (4), quæ potest esse bonorum et malorum : quod non contingit de prophetia prædestinationis, quæ est bonorum tantùm. Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur; ideo in Glossa (Cassiodori sup. prolog. Hieronymi, et Glossa ord. supra illud Matth. I : *Ut adimpleretur quod*, etc.), in principio Psalterii ponitur tantùm duplex prophetiæ species, scilicet secundùm præscientiam, et secundùm comminationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præscientia propriè dicitur præcognitio futurorum eventuum, prout in seipsis sunt; et secundùm hoc ponitur species prophetiæ : prout autem dicitur respectu futurorum eventuum sive secundùm quòd in seipsis sunt, sive secundùm quòd sunt in suis causis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis, quia eadem est ratio veritatis in utraque. Denominatur tamen magis à comminatione, quia Deus pronior est ad relaxandum pœnam quàm ad subtrahendum promissa beneficia.

Ad *tertium* dicendum, quòd Isidorus distinguit prophetiam secundùm modum prophetandi : qui quidem potest distingui vel secundùm potentias cognoscitivas in homine; quæ sunt sensus, imaginatio et intellectus; et sic sumitur triplex visio quam ponit tam ipse, quàm Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 6, et seq.) : vel potest distingui secundùm differentiam prophetici influxûs : qui quidem quantùm ad illustrationem intellectûs significatur per repletionem Spiritûs sancti, quam septimo loco ponit. Quantùm verò ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria; scilicet *somnium*, quod ponit tertio loco; et *visionem*, quæ fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco; et *extasim*, quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantùm verò ad sensibilia signa ponit tria, quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exteriùs apparens visui, sicut *nubes*, quam ponit quarto loco; aut est *vox* formata exteriùs ad auditum hominis

(1) Non quodlibet nihilominus quod in cognitione divina supra humanam facultatem existit, sic propriè sumatur prophetia; cùm sint aliqua ejusmodi supra humanam facultatem Deo cognita quæ fidei non prophetiæ objectum sunt.

(2) Prophetia comminationis semper est conditionalis, ut prophetia quâ Jonas Ninive subversionem post 40 dies annuntiavit.

(3) Nullâ interveniente causâ secundâ, sæpissimè jusjurandum in Scripturis huic prophetiæ præmittitur : *Juravit Dominus veritatem et non frustrabitur eam : de fructu ventris tui ponam super sedem tuam* (Ps. CXXXI).

(4) Prophetia præscientiæ sic indicatur (Ez. XXXIII) : *Si dixero justo, quod vitâ vivat, et confisus in justitia sua fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus oblivioni tradentur, et in iniquitate sua morietur. Si autem dixero impio: Morte morieris, et egerit pœnitentiam à peccato suo, feceritque judicium et justitiam, vitâ vivet et non morietur.*

delata, quam ponit quinto loco; aut est vox per hominem formata cum similitudine alicujus rei, quod pertinet ad *parabolam,* quam ponit sexto loco.

ARTICULUS II. — UTRUM EXCELLENTIOR SIT PROPHETIA QUÆ HABET VISIONEM INTELLECTUALEM ET IMAGINARIAM, QUAM EA QUÆ HABET VISIONEM INTELLECTUALEM TANTUM.

De his etiam infra, art. 3 corp. et part. III, quæst. XXX, art. 2 ad 1, et De ver. quæst. XII, art. 12, et Isai. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quàm ea quæ habet visionem intellectualem tantùm. Dicit enim Augustinus (Super Genesim ad litt. lib. XII, cap. 9, in med.), et habetur in Glossa ordin. (I. Cor. XIV), super illud : *Spiritus autem loquitur mysteria* : « Minùs est propheta qui rerum quæ significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt; et magis est propheta, qui solo earum intellectu est præditus : sed maximè propheta est qui in utroque præcellit. » Hoc autem pertinet ad prophetam qui simul habet intellectualem et imaginariam visionem. Ergo hujusmodi prophetia est altior.

2. Præterea, quantò virtus alicujus rei est major, tantò ad magis distantia se extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 2). Ergo perfectior videtur esse prophetia quæ derivatur usque ad imaginationem quàm illa quæ existit in solo intellectu.

3. Præterea, Hieronymus (in prol. lib. Reg. circ. med.) distinguit prophetas contra hagiographos (1). Omnes autem illi quos prophetas nominat (putà Isaias, Jeremias, et alii hujusmodi), simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt; non autem illi qui dicuntur hagiographi, sicut ex inspiratione Spiritûs sancti scribentes (sicut Job, David, Salomon et hujusmodi). Ergo videtur quòd magis propriè dicuntur prophetæ illi qui simul habent visionem imaginariam cum intellectuali, quàm illi qui habent intellectualem tantùm.

4. Præterea, Dionysius dicit (De cœl. hierarch. cap. 1, parum ante med.), quòd « impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii. Ergo videtur quòd non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

Sed *contra* est quod Glossa dicit in principio Psalterii, quòd « ille modus prophetiæ dignior est cæteris, quando scilicet ex sola Spiritûs sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis, vel somnii, prophetatur. »

CONCLUSIO. — Prophetia per quam supernaturalis veritas conspicitur secundùm intellectualem veritatem, longè dignior est illâ in qua supernaturalis veritas innotescit per similitudinem rerum corporalium secundùm imaginariam visionem.

Respondeo dicendum quòd dignitas eorum quæ sunt ad finem, præcipuè consideratur ex fine. Finis autem prophetiæ est manifestatio alicujus veritatis supra hominem existentis. Unde quantò hujusmodi manifestatio est potior, tantò prophetia est dignior. Manifestum est autem quòd manifestatio divinæ veritatis quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quàm illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum; magis enim

(1) Distinguens nempè 22 libros verbis Testamenti juxta canonem Hebræorum in Pentateuchum, id est, quinque libros Moysi; et in *prophetas octo* quibus libros etiam Regum annumerat; et in hagiographos novem sub quibus Danielem etiam comprehendit.

appropinquat ad visionem patriæ, secundùm quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quòd prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundùm intellectualem visionem, est dignior quàm illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum, secundùm imaginariam visionem. — Et ex hoc etiam ostenditur mens prophetæ sublimior; sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectûs, qui veritatem intelligibilem à magistro nudè prolatam capere potest, quàm ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commendationem prophetiæ David dicitur (II. Reg. xxiii, 3) : *Mihi locutus est fortis Israël*; et postea subdit : *Sicut lux auroræ, oriente sole, mane absque nubibus rutilat.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est propheta qui utrumque habet, scilicet lumen intellectuale et imaginariam visionem, quàm ille qui habet alterum tantùm, quia perfectior est prophetia : et quantùm ad hoc loquitur Augustinus ut supra. Sed illa prophetia in qua revelatur nudè intelligibilis veritas est omnibus potior.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliud est judicium de his quæ propter se quæruntur, et de his quæ quæruntur propter aliud. In his enim quæ propter se quæruntur, quantò virtus agentis ad plura et remotiora se extendit, tantò potior est; sicut medicus reputatur melior qui plures potest et magis à sanitate distantes sanare. In his autem quæ non quæruntur nisi propter aliud, quantò agens potest ex paucioribus et propinquioribus ad suum intentum pervenire, tantò videtur esse majoris virtutis; sicut magis laudatur medicus qui per pauciora et leniora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis. Et ideo tantò potior est prophetia, quantò minùs eâ indiget.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minùs propriè recipit alicujus prædicationem; sicut cognitio patriæ est nobilior quàm cognitio viæ, quæ tamen magis propriè dicitur fides, propterea quòd nomen fidei importat imperfectionem cognitionis (1). Similiter autem prophetia importat quamdam obscuritatem et remotionem ab intelligibili veritate : et ideo magis propriè dicuntur prophetæ qui vident per imaginariam visionem; quamvis illa prophetia sit nobilior quæ est per intellectualem visionem; dummodo tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si verò lumen intellectuale alicui divinitùs infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundùm certitudinem veritatis divinæ ea quæ humanâ ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam quæ est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem : cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetæ, quia prophetico officio fungebantur. Unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum : *Hæc dicit Dominus,* quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentiùs de his quæ humanâ ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis.

Ad *quartum* dicendum, quòd illustratio divini radii in vita presenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque, quia connaturale est

(1) Ænigmatica cognitio non est tamen de essentiali ratione prophetiæ; itaque Christus fuit verus propheta, tametsi clarè videret ea quæ annuntiabat.

homini secundùm statum præsentis vitæ ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata quæ communi aliquo modo à sensibus abstrahuntur; nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitùs procurata : et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

ARTICULUS III. — UTRUM GRADUS PROPHETIÆ POSSINT DISTINGUI SECUNDUM VISIONEM IMAGINARIAM.

De his etiam part. I, quæst. XII, art. 2 ad 1, et Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 7 ad 2, De ver. quæst. XII, art. 13, per tot. et art. 14 corp. et I. Cor. XIII, lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd gradus prophetiæ non possint distingui secundùm visionem imaginariam. Gradus enim alicujus rei non attenditur secundùm id quod est propter aliud, sed secundùm id quod est propter se. In prophetia autem propter se quæritur visio intellectualis, propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est (art. præc. ad 2). Ergo videtur quòd gradus prophetiæ non distinguantur secundùm imaginariam visionem, sed solùm secundùm intellectualem.

2. Præterea, unius prophetæ videtur esse unus gradus prophetiæ. Sed uni prophetæ fit revelatio secundùm diversas imaginarias visiones. Ergo diversitas imaginariæ visionis non diversificat gradus prophetiæ.

3. Præterea, secundùm Glossam (Cassiod. sup. prolog. Hieron. in Psal.), in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis, et factis, et somnio, et visione. Non ergo debent prophetiæ gradus magis distingui secundùm imaginariam visionem, ad quam pertinet visio, et somnium, quàm secundùm dicta et facta.

Sed *contra* est quòd medium diversificat gradus cognitionis. sicut scientia *propter quid* est altior, eò quòd est per nobilius medium quàm scientia *quia est* (1), vel etiam quàm opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiæ distingui debent secundùm imaginariam visionem.

CONCLUSIO. — Prophetiæ propriè acceptæ gradus distinguuntur secundùm imaginariam visionem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 2), prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, et illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda quæ pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiæ cognitio quàm operatio : et ideo infimus gradus prophetiæ est cùm aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exteriùs facienda; sicut de Samsone dicitur (Judicum XV, 14), quòd *irruit Spiritus Domini in eum : et sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi; ita et vincula, quibus ligatus erat, dissipata sunt et soluta.* Secundus autem gradus prophetiæ est cùm aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis; sicut dicitur de Salomone (III. Reg. IV, 32), quòd *locutus est parabolas, et disputavit super lignis à cedro quæ est in Libano usque ad hyssopum quæ egreditur de pariete, et disseruit de jumentis et volucribus, et reptilibus, et piscibus;* et hoc totum fuit ex divina inspiratione : nam præmittitur : *Dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis.* — Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam propriè dictam, quia non

(1) Scientia *propter quid* eadem est ac scientia *à priori*; scientia *quia est* dicitur quoque scientia *à posteriori*.

attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primò secundùm differentiam somnii, quod fit in dormiendo, et visionis, quæ fit in vigilando, quæ pertinet ad altiorem gradum prophetiæ, quia major vis prophetici luminis esse videtur quæ aliquem occupatum circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quàm illa quæ animam hominis abstractam à sensibilibus invenit in dormiendo. Secundò autem diversificantur gradus prophetiæ quantùm ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maximè expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiæ videtur, quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem sive in vigilando, sive in dormiendo, quàm quando videt aliquas res significativas veritatis, sicut septem spicæ plenæ significant septem annos ubertatis (Gen. XLI). In quibus etiam signis tantò videtur prophetia esse altior, quantò signa sunt magis expressa; sicut quando Jeremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollæ succensæ, sicut dicitur (Jerem. I). Tertiò autem ostenditur altior esse gradus prophetiæ, quando propheta non solùm videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt vel in vigilando vel in dormiendo aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem; quia per hoc ostenditur quòd mens prophetæ magis appropinquat ad causam revelantem. Quartò autem potest attendi altitudo gradûs prophetalis ex conditione ejus qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ est, si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur in vigilando vel in dormiendo in specie angeli, quàm si videatur in specie hominis : et adhuc altior, si videatur in dormiendo vel in vigilando in specie Dei, secundùm illud (Isaiæ VI, 1) : *Vidi Dominum sedentem.* — Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas et supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur, quæ tamen excedit rationem prophetiæ propriè dictæ (1), ut dictum est (art. præc. ad 3). Et ideo consequens est quòd gradus prophetiæ propriè dictæ distinguantur secundùm imaginariam visionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd discretio luminis intelligibilis non potest à nobis cognosci, nisi secundùm quòd judicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia. Et ideo ex diversitate imaginatorum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. CLXXI, art. 2), prophetia non est per modum habitûs immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quòd uni et eidem prophetæ fiat revelatio prophetica diversis vicibus secundùm diversos gradus.

Ad *tertium* dicendum, quòd dicta et facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem, quæ fit secundùm dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetæ revelatum est : et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta (2). Denuntiatio autem et operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est (quæst. CLXXI, art. 1).

(1) Eò quod prophetia propriè dicta propter conditionem hominum non sit sine aliquo subsidio imaginum in vi imaginativa existentium, ut animadvertit Sylvius.

(2) Tum prophetia distingui potest in perfectiorem et imperfectiorem, secundùm quod magis vel minus expressa sunt verba vel facta ; per quæ fit enuntiatio... Sic altior videtur prophetia Isaiæ dicentis (c. VII) : *Ecce Virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel,* quàm illa Jeremiæ (Jer. XXXI) : *Fœmina circumdabit virum.*

ARTICULUS IV. — UTRUM MOYSES FUERIT EXCELLENTIOR OMNIBUS PROPHETIS (1).

De his etiam De ver. quæst. XII, art. 9 ad 2, et art. 4, et Isai. VI.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis. Dicit enim Glossa in principio Psalt. quòd « David dicitur propheta per excellentiam. » Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

2. Præterea, majora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare solem et lunam, ut habetur (Josue x), et per Isaiam, qui fecit retrocedere solem, ut habetur (Isaiæ XXXVIII), quàm per Moysen, qui divisit mare Rubrum: similiter etiam per Eliam, de quo dicitur (Eccli. XLVIII, 4): *Quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis?* Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

3. Præterea (Matth. XI, 2), dicitur quòd, *inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptistâ.* Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuteron. ult. 10): *Non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses.*

CONCLUSIO. — Moyses fuit omnibus prophetis veteris Testamenti simpliciter major; quanquam quantùm ad aliquid, aliquis alius prophetarum fuerit major.

Respondeo dicendum quòd, licèt quantùm ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit major Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis major. — In prophetia enim, sicut ex dictis patet (art. præc. et art. 1, quæst. CLXXI), consideratur et cognitio tam secundùm visionem intellectualem quàm secundùm visionem imaginariam, et denuntiatio et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior: primò quidem quantùm ad visionem intellectualem (2), eò quòd vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 27). Unde dicitur (Num. XII, 8), quòd *palam, et non per ænigmata Deum vidit.* Secundò, quantùm ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solùm audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei, non solùm in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur (Exod. XXXIII, 2, 8), quòd *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* Tertiò, quantùm ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens; alii verò prophetæ loquebantur ad populum in persona Dei, quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundùm illud (Malachiæ IV, 4): *Mementote legis Moysi servi mei.* Quartò, quantùm ad operationem miraculorum, quæ fecit toti populo infidelium. Unde dicitur (Deuter. ult. 10): *Non surrexit ultra propheta in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis, quæ misit per eum ut faceret in terra Ægypti Pharaoni et omnibus servis ejus, universæque terræ illius.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysis quantùm ad visionem intellectualem, quia uterque accipit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione; visio tamen Moysis fuit excellentior quantùm ad cognitionem Divi-

(1) Observandum est hanc comparationem Moysi cum aliis prophetis intelligendam esse de prophetis veteris Testamenti, ut patet ex respons. ad 3.

(2) Quamvis de aliquibus prophetis, ut Davide, Isaia, Ezechiele, legatur quòd Deus familiariter sit eis locutus, et quòd viderent Dominum facie ad faciem, vel simpliciter quòd viderent Dominum, hi tamen non ordinariè, sicut Moyses, ita Deum viderunt vel eum collocuti sunt.

nitatis; sed David pleniùs cognovit, et expressit mysteria incarnationis Christi (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd illa signa illorum prophetarum fuerunt majora secundùm substantiam facti, sed tamen miracula Moysis fuerunt majora secundùm modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

Ad *tertium* dicendum, quòd Joannes pertinet ad novum Testamentum: cujus ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelatè speculantes, ut habetur (II. Corinth. III).

ARTICULUS V. — UTRUM ALIQUIS GRADUS PROPHETIÆ SIT ETIAM IN BEATIS (2).

De his etiam supra, quæst. CLXXIII, art. 1 corp. et part. III, quæst. VII, art. 8 corp. et I. Cor. XIII, lect. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis gradus prophetiæ est etiam in beatis. Moyses enim, ut dictum est (art. præc.), vidit divinam essentiam; qui tamen propheta dicitur. Ergo pari ratione beati possunt dici prophetæ.

2. Præterea, prophetia est divina revelatio. Sed divinæ revelationes fiunt etiam angelis beatis. Ergo etiam angeli beati possunt dici prophetæ.

3. Præterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor; et tamen ipse prophetam se nominat (Matth. XIII, 57), ubi dicit: *Non est propheta sine honore nisi in patria sua*. Ergo etiam comprehensores et beati possunt dici prophetæ.

4. Præterea, de Samuele dicitur (Eccl. XLVI, 23): *Exaltavit vocem suam de terra in prophetia delere impietatem gentis*. Ergo eâdem ratione alii sancti post mortem possunt prophetæ dici.

Sed *contra* est quòd (II. Petr. I) sermo propheticus comparatur *lucernæ lucenti in caliginoso loco*. Sed in beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici prophetæ.

CONCLUSIO. — Cùm prophetia in se includat visionem alicujus supernaturalis veritatis procul existentis, palam inde est nullum in beatis locum prophetiæ relinqui.

Respondeo dicendum quòd prophetia importat visionem quamdam alicujus supernaturalis veritatis, ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognitionis, quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus; et adhuc erit magis procul, si hoc fit per figuras corporalium rerum quàm per intelligibiles effectus: et talis maximè est visio prophetica, quæ fit per figuras et similitudines corporalium rerum. — Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis, quia scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundùm illud (II. Cor. V, 6): *Quamdiu in corpore sumus, peregrinamur à Domino*. Neutro autem modo (3) beati sunt procul: unde non possunt dici prophetæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd visio illa Moysis fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis, unde adhuc erat videns procul: et propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd angelis fit revelatio divina, non sicut procul existentibus, sed sicut jam totaliter Deo conjunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiæ.

(1) Ut ex Ps. XXI potest haberi; nec multò aliter de Isaiæ prophetia censendum est, qui (cap. LIII) apertissimè Christi passionem narrat.

(2) Docet S. Doctor nullum prophetiæ gradum esse in beatis.

(3) Non priori modo, quia veritatem cognoscunt in seipsis aut in re eminentiori, scilicet in essentia Dei; non etiam posteriori, quia ipsorum cognitio est in ultima perfectione.

Ad *tertium* dicendum, quòd Christus simul erat comprehensor et viator. Inquantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratio prophetiæ, sed solùm inquantum erat viator.

Ad *quartum* dicendum, quòd etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis. Unde etsi voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli prænuntiavit, Deo sibi hoc revelante, pertinet ad rationem prophetiæ. Non autem est eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quòd arte dæmonum hoc dicitur factum : quia, etsi dæmones animam alicujus sancti evocare non possint, neque cogere ad aliquid agendum, potest tamen hoc fieri divinâ virtute, ut dum dæmon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiet; sicut per Eliam veritatem respondit nuntiis regis, qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur (IV. Reg. I). — Quamvis etiam dici possit quòd non fuerit anima Samuelis, sed dæmon ex persona ejus loquens (1); quem Sapiens Samuelem nominat, et ejus prænuntiationem propheticam, secundùm opinionem Saulis et adstantium, qui ita opinabantur.

ARTICULUS VI. — UTRUM GRADUS PROPHETIÆ VARIENTUR SECUNDUM TEMPORIS PROCESSUM (2).

De his etiam part. I, quæst. LII, art. 5 ad 4, et quæst. XII, art. 14 ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd gradus prophetiæ varientur secundùm temporis processum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 2 et 4). Sed, sicut dicit Gregorius (hom. XVI in Ezech. aliquant. à med.), «per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.» Ergo et gradus prophetiæ secundùm processum temporis debent distingui.

2. Præterea, revelatio prophetica fit per modum divinæ allocutionis ad hominem. A prophetis autem ea quæ sunt eis revelata, denuntiantur et verbo et scripto; dicitur enim (I. Reg. III, 1), quòd *ante Samuelem sermo Domini erat pretiosus*, id est, rarus, qui tamen postea ad multos factus est : similiter etiam non inveniuntur libri prophetarum esse conscripti ante tempus Isaiæ, cui dictum est : *Sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis*, ut patet (Isaiæ VIII, 1) ; post quod tempus plures prophetæ suas prophetias conscripserunt. Ergo videtur quòd secundùm processum temporum profecerit prophetiæ gradus.

3. Præterea, Dominus dicit (Matth. XI, 13) : *Lex et prophetæ usque ad Joannem prophetaverunt.* Postmodùm autem fuit donum prophetiæ in discipulis Christi multò excellentius quàm fuerit in antiquis prophetis, secundùm illud (Ephes. III, 5) : *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum*, scilicet mysterium Christi, *sicut nunc revelatum est sanctis apostolis ejus et prophetis in spiritu.* Ergo videtur quòd secundùm processum temporis creverit prophetiæ gradus.

Sed *contra* est quia Moyses fuit excellentissimus prophetarum, ut dictum est (art. 4 huj. quæst.), qui tamen alios prophetas præcessit. Ergo gradus prophetiæ non profecit secundùm temporis processum.

CONCLUSIO. — Prophetia, secundùm quòd ordinabatur ad fidei manifestationem, crevit per temporum successionem ; quatenus verò per eam humanum genus

(1) Quod non simpliciter est accipiendum, sed cum ea dumtaxat conditione quam exprimit (part. I, quæst. LXXXIX, art. 8 ad 1) his verbis : *Si tamen ecclesiastici auctoritas non recipiatur*; quæ conditio apud catholicos hodiè non subsistit, siquidem concilium Tridentinum hanc quæstionem diremit.

(2) Id est, an prophetiæ tantò fuerint perfectiores, quantò propinquiores erant adventui Christi.

suis operibus dirigebatur, non oportuit eam secundùm temporis processum diversitatem habere, sed secundùm negotiorum conditionem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 et 4 huj. quæst. et quæst. præc. art. 2 et 4), prophetia ordinatur ad cognitionem divinæ veritatis; per cujus contemplationem non solùm in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur, secundùm illud (Psal. XLII, 3) : *Emitte lucem tuam et veritatem tuam : ipsa me deduxerunt.* Fides autem nostra in duobus principaliter consistit : primò quidem in vera Dei cognitione, secundùm illud (Hebr. XI, 6) : *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est.* Secundò in mysterio incarnationis Christi, secundùm illud (Joan. XIV, 1) : *Creditis in Deum, et in me credite.* Si ergo de prophetia loquamur, inquantum ordinatur ad fidem Deitatis, sic quidem crevit secundùm tres temporum distinctiones; scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia. Nam ante legem, Abraham, et alii patres prophetice sunt instructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis. Unde et prophetæ nominantur, secundùm illud (Psal. CIV, 15) : *In prophetis meis nolite malignari,* quod specialiter dicitur propter Abraham et Isaac. Sub lege autem facta est revelatio prophetica de his quæ pertinent ad fidem Deitatis, excellentiùs quàm ante; quia jam oportebat circa hoc institui non solùm speciales personas, aut quasdam familias, sed totum populum. Unde Dominus dicit Moysi (Exod. VI, 2) : *Ego Dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Jacob, in Deo omnipotente; et nomen meum Adonai non indicavi eis :* quia scilicet præcedentes patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei; sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinæ essentiæ, cùm dictum est ei (Exodi III, 14) : *Ego sum qui sum,* quod quidem nomen significatur à Judæis per hoc nomen *Adonai,* propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodùm verò tempore gratiæ ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundùm illud (Matth. ult. 19) : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.* — In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta est Abrahæ, cujus tempore cœperunt homines à fide unius Dei deviare ad idololatriam declinando; ante autem non erat necessaria talis revelatio omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac verò facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahæ : unde dictum est ei (Gen. XXVI, 24) : *Ego sum Deus Abraham patris tui;* et similiter ad Jacob dictum est (Gen. XXVIII, 12) : *Ego sum Deus Abraham, patris tui, et Deus Isaac.* Et similiter in statu legis prima revelatio facta Moysi excellentior fuit : supra quam fundatur omnis alia prophetarum revelatio (1). Ita etiam in tempore gratiæ super revelatione facta apostolis de fide Unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiæ, secundùm illud (Matth. XVI, 18) : *Super hanc petram,* scilicet confessionis tuæ, *ædificabo Ecclesiam meam.* — Quantùm verò ad fidem incarnationis Christi manifestum est quòd quantò fuerunt Christo propinquiores, sive ante, sive post, ut plurimùm plenius de hoc instructi fuerunt; post tamen plenius quàm ante, ut Apostolus dicit (Ephes. III) (2). — Quantùm verò ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diversificata est, non secundùm temporis processum, sed secundùm conditionem negotiorum; quia, ut dicitur (Pro-

(1) Unde dicit Dominus (Mal. IV) : *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Horeb ad omnem Israel, præcepta et judicia.*

(2) *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicuti nunc revelatum est sanctis apostolis ejus et prophetis in Spiritu.* Et ad Col. I : *Mysterium quod absconditum fuit à sæculis, generationibus, nunc manifestum est sanctis ejus.*

verb. XXIX, 18) : *Cùm defecerit prophetia, dissipabitur populus.* Et ideo quolibet tempore instructi sunt homines divinitùs de agendis, secundùm quod erat expediens ad salutem electorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dictum Gregorii intelligendum est de tempore ante Christi incarnationem, quantùm ad cognitionem hujus mysterii.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XVIII, cap. 27 à med.), « quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissimè fierent; ita in occidentalis Babylonis, id est, Romanæ urbis, exordio, quâ imperante fuerat Christus venturus, in quo implerentur illa promissa oracula prophetarum, non solùm loquentium, verùm etiam scribentium in tantæ rei futuræ testimonium, solverentur, scilicet promissiones Abrahæ factæ. Cùm enim prophetæ nunquam ferè defuissent populo Israel, ex quo ibi reges esse cœperunt, in usum tantummodo eorum fuere, non gentium. Quando autem ea scriptura prophetica manifestiùs condebatur quæ gentibus quandoque prodesset, tunc oportebat incipere quando condebatur hæc civitas, scilicet « Romana, » quæ gentibus imperaret. » Ideo autem maximè tempore regum oportuit prophetis in illo populo abundare, quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium regem habebat : et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

Ad *tertium* dicendum, quòd prophetæ prænuntiantes Christi adventum non potuerunt durare nisi usque ad Joannem, qui præsentialiter Christum digito demonstravit : et tamen, ut Hieronymus ibidem dicit, « non hoc dicitur, ut post Joannem excludat prophetas. Legimus enim in Actibus apostolorum, et Agabum prophetasse, et quatuor virgines filias Philippi. » Joannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiæ : et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem : sicut Augustinus refert (De civit. Dei, lib. V, cap. 36, non procul à princ.), quòd « Theodosius Augustus ad Joannem in Ægypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu præditum famâ crebescente didicerat, misit, et ab eo nuntium victoriæ certissimum accepit (1). »

QUÆSTIO CLXXV.

DE RAPTU (2), IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de raptu; et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm anima hominis rapiatur ad divina. — 2° Utrùm raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel appetitivam. — 3° Utrùm Paulus in raptu viderit Dei essentiam. — 4° Utrùm fuerit alienatus à sensibus. — 5° Utrùm fuerit totaliter anima à corpore separata in statu illo. — 6° Quid circa hoc sciverit et quid ignoraverit.

ARTICULUS I. — UTRUM ANIMA HOMINIS RAPIATUR AD DIVINA.

De his etiam De ver. quæst. XIII, art. 1, et II. Cor. XII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima hominis non rapiatur ad divina. Definitur enim à quibusdam raptus, « ab eo quod est secundùm naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ elevatio. » Est autem secundùm naturam hominis ut ad divina elevetur : dicit enim Augustinus (in princ. Confess.) : « Fecisti nos, Domine, ad te; et in-

(1) Cf. Cassian. (collat. IV, cap. 13), Theodoret. (lib. V, cap. 24), Sozomen. (lib. VII, cap. 22).

(2) Raptus de quo hìc agitur definiri potest : *elevatio ab eo quod est secundùm naturam in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ.*

quietum est cor nostrum, donec requiescat in te. » Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

2. Præterea, Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 8, à med. lect. 4, et cap. 9, ad fin. lect. 4), quòd justitia Dei in hoc attenditur quòd omnibus rebus distribuit secundùm suum modum et dignitatem. Sed quòd aliquis elevetur supra id quod est secundùm naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quòd non rapiatur mens hominis à Deo in divina.

3. Præterea, raptus quamdam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam et coactè, ut Damascenus dicit (De orth. fid. lib. II, cap. 30, circ. princ.). Non ego mens hominis rapitur ad divina.

Sed *contra* est quod (II. Corinth. XII, 2) dicit Apostolus : *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cœlum :* ubi dicit Glossa (ordin. Petri Lombardi), « raptum, id est, contra naturam elevatum. »

CONCLUSIO. — Rapitur nonnunquam anima hominis quando spiritu divino ad supernaturalia elevatur, cum abstractione à sensibilibus.

Respondeo dicendum quòd raptus violentiam quamdam importat, ut dictum est (in arg. 3). « Violentum autem dicitur cujus principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur, » ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 1, à princ.). — Confert autem unumquodque ad id in quod tendit secundùm propriam inclinationem vel voluntariam vel naturalem. Et ideo oportet quòd ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod ejus inclinatio tendit. Quæ quidem diversitas attenditur dupliciter : uno quidem modo quantùm ad finem inclinationis; putà si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsùm, projiciatur sursùm ; alio modo quantùm ad modum tendendi, putà si lapis velociùs projiciatur deorsùm quàm sit motus ejus naturalis. — Sic igitur et anima hominis dupliciter dicitur rapi in id quod est præter naturam : uno modo quantùm ad terminum raptûs, putà quando rapitur ad pœnas, secundùm illud (Psal. XLIX, 22) : *Ne quando rapiat, et non sit qui eripiat;* alio modo quantùm ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo quando abstrahitur à sensibilium apprehensione, dicitur rapi, etiamsi elevetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur, dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno, qui est secundùm naturam, unde non potest propriè raptus dici. — Hujusmodi autem abstractio, ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere : uno modo ex causa corporali, sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur ; secundo modo ex virtute dæmonum, sicut patet in arreptitiis; tertio modo ex virtute divina, et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione à sensibus, secundùm illud (Ezech. VIII, 3) *: Spiritus elevavit me inter cœlum et terram, et adduxit me in Jerusalem in visione Dei.* Sciendum tamen quòd rapi quandoque dicitur aliquis non solùm propter alienationem à sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat; sicut cùm aliquis patitur evagationem mentis præter propositum. Sed hoc non ita propriè dicitur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd naturale est homini ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem, secundùm illud (Rom. I, 20): *Invisi-*

(1) Quia nimirum evagatio mentis quasi spontè contingit ex propria et naturali dispositione quâ labilis est et vaga mens hominis ut promptum non sit eam firmiter in eadem intentione vel cogitatione retinere : violentiam autem quamdam vel vim extrinsecùs illatam præter conditionem naturalem raptus importat.

bilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sed iste modus, quòd aliquis elevetur ad divina cum abstractione à sensibus, non est homini naturalis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad modum et dignitatem hominis pertinet quòd ad divina elevetur, ex hoc ipso quòd homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adjuvetur: quod fit per quodcumque beneficium gratiæ. Unde quòd sic elevetur mens à Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd verbum Damasceni est intelligendum quantùm ad ea quæ sunt per hominem facienda; quantùm verò ad ea quæ excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quòd homo quâdam fortiori operatione elevetur; quæ quidem quantùm ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et ejus intentio ordinatur.

ARTICULUS II. — UTRUM RAPTUS MAGIS PERTINEAT AD VIM COGNOSCITIVAM QUAM AD VIM APPETITIVAM (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd raptus magis pertineat ad vim appetitivam quàm ad vim cognoscitivam. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 10) : « Est autem extasim faciens divinus amor. » Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo et extasis sive raptus.

2. Præterea, Gregorius dicit (Dialog. lib. II, cap. 3, circ. med.), quòd « ille qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiæ sub semetipso cecidit; Petrus verò, quem angelus solvit ejusque mentem in extasi rapuit, non extra se quidem, sed supra semetipsum fuit. » Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam illi qui rapiuntur in superiora per affectum hoc patiuntur.

3. Præterea, super illud (Psal. XXX) : *In te, Domine, speravi, non confundar in æternum*, dicit Glossa (interl. Aug.). in expositione tituli : « Extasis græcè, latinè dicitur excessus mentis, qui fit duobus modis, vel pavore terrenorum, vel mente raptâ ad superna, et inferiorum oblitâ. » Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

Sed *contra* est quod super illud (Psal. CXV): *Ego dixi in excessu meo : Omnis homo mendax*, dicit Glossa (ord. Aug.): « Dicitur extasis, cùm mens non pavore alienatur, sed aliquâ inspiratione revelationis sursùm assumitur. » Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo et extasis sive raptus.

CONCLUSIO. — Quanquam secundùm vim intellectivam homo rapiatur, quia tamen vis appetendi et aliqua causa esse potest ipsius raptûs, et per raptum interdum commovetur, rectè etiam ad appetendi vim raptus pertinere dicitur.

Respondeo dicendum quòd de raptu dupliciter loqui possumus: uno modo quantùm ad id in quod aliquis rapitur, et sic propriè loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solùm ad cognoscitivam. Dictum est enim (art. præc.), quòd raptus est præter propriam inclinationem ejus quod rapitur; ipse autem motus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad bonum appetibile. Unde, propriè loquendo, ex hoc quòd homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur. Alio modo potest consi-

(1) Docet S. Doctor raptum propriè loquendo, solummodò ad vim cognoscitivam pertinere.

derari raptus quantùm ad suam causam : et sic potest habere causam ex parte appetitivæ virtutis (1). Ex hoc enim ipso quòd appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quòd ex violentia affectûs homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam affectum in appetitiva virtute, cùm scilicet aliquis delectatur in his ad quæ rapitur. Unde et Apostolus dixit se raptum non solùm ad tertium cœlum, quod pertinet ad contemplationem intellectûs, sed etiam in paradisum, quod pertinet ad affectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd raptus addit aliquid supra extasim (2). Nam extasis importat simpliciter excessum à seipso, secundùm quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur ; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, putà cùm alicujus appetitus tendit in ea quæ extra ipsum sunt : et secundùm hoc Dionysius dicit quòd divinus amor facit extasim, inquantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas : unde postea subdit quòd, « etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amatoriæ bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia. » Quamvis etiam si expressè hoc diceretur de raptu, non designaretur, nisi quòd amor esset causa raptûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd in homine est duplex appetitus ; scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas ; et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundùm appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, prætermissis his ad quæ inclinat appetitus sensitivus ; et sic Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, loco cit. in arg.), quòd « Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente dicit : *Vivo ego, jam non ego, vivit verò in me Christus.* » Alio modo quando prætermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quæ pertinent ad appetitum inferiorem, et sic « ille qui porcos pavit, sub semetipso cecidit ; » et iste excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptûs quàm primus (3), quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius. Unde quando homo ex violentia appetitûs inferioris abstrahitur à motu appetitûs superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, eò quòd voluntas potest resistere passioni, deficit à vera ratione raptûs ; nisi fortè tam vehemens passio sit quòd usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam iræ vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quòd uterque excessus secundùm appetitum existens potest causare excessum cognoscitivæ virtutis : vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur, alienata à sensibus ; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem, seu phantasticam apparitionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut amor est motus appetitûs respectu boni, ita timor est motus appetitûs respectu mali. Unde eàdem ratione ex utroque potest causari excessus mentis ; præsertim cùm timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 7, à med. et cap. 9) (4).

(1) Potest enim causa raptûs esse operatio virtutis appetitivæ, nimirum amor, gaudium et delectatio ; sicut et eædem istæ operationes possunt esse effectus istius raptûs.

(2) Juxta significatum græcæ vocis ἔκστασις quæ perinde ac *extra stare* simpliciter importat.

(3) Cùm enim illa extasis sit magis naturæ opposita, inde fit ut vim majorem requirat.

(4) Ubi *amor fugiens quod ei adversatur*, timor dicitur.

ARTICULUS III. — UTRUM PAULUS IN RAPTU VIDERIT DEI ESSENTIAM (1).

De his etiam De ver. quæst. XIII, art. 2, et II. Cor. XII, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur quòd est raptus usque ad tertium cœlum; ita et de Petro legitur (Act. x), quòd *cecidit super eum mentis excessus*. Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quamdam imaginariam visionem. Ergo videtur quòd nec Paulus Dei essentiam viderit.

2. Præterea, visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus : alioquin nunquam ad vitæ hujus miseriam rediisset ; sed corpus ejus fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem: quod patet esse falsum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

3. Præterea, fides et spes esse non possunt simul cum visione divinæ essentiæ, ut habetur (I. Corinth. XIII). Sed Paulus in statu illo habuit fidem et spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII. cap. 6 et 7), « secundùm visionem imaginariam quædam similitudines corporum videntur. » Sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse, putà tertii cœli et paradisi, ut habetur (II. Cor. XII). Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis quàm ad visionem divinæ essentiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus determinat in libro De videndo Deum ad Paulinum (epist. 147, al. 112, cap. 13), quòd « ipsa Dei substantia à quibusdam videri potuit in hac vita positis ; sicut à Moyse et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. »

CONCLUSIO. — Paulus usque in tertium cœlum divinà virtute raptus, Deum per essentiam vidit.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam (2), sed quamdam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifestè Augustinus determinat, non solùm in libro De videndo Deum (loco cit.), sed etiam (Super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 28, et habetur in Glossa ord. sup. illud : *Usque ad tertium cœlum*, II. Cor. XII). Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant : dicit enim se audivisse ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. Hujusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ, secundùm illud (Isa. LXIV, 4) : *Oculus non videt, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te*. Et ideo convenientiùs dicitur quòd Deum per essentiam vidit (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd mens humana divinitùs rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter : uno modo ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias, et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum; alio modo ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus; sicut fuit excessus David dicentis (Psal. CXV, 2) : *Ego dixi in excessu meo : Omnis homo mendax*. Tertio modo ut contempletur eam in sua essentia; et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysis; et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Judæorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.

(1) Affirmativè respondet S. Doctor, sed hanc sententiam solummodò tanquam *convenientiorem* tenet.

(2) Ita multi sanctissimi Patres : Ambros. (De fide, lib. V, cap. ult.), Cyrillus (lib. I in Joan. cap. 22, et lib. IV, cap. 8), Gregor. (Moral. lib. XVIII, cap. 38 et hom. VIII in Ezech. Leo in serm. De transfigurat.

(3) Salva nostri Doctoris reverentia quam ei debemus maximam, ait Sylvius, aliorum sententia dicentium quòd Paulus essentiam divinam non viderit, nobis videtur probabilior.

Ad *secundum* dicendum, quòd divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur (Psal. xxxv, 10) : *In lumine tuo videbimus lumen.* Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo per modum formæ immanentis : et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo per modum cujusdam passionis transeuntis, sicut dictum est (quæst. clxxi, art. 2), de lumine prophetiæ; et hoc modo lumen illud fuit in Paulo quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus ut fieret redundantia ad corpus, sed solùm secundùm quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solùm habuit actum beatorum, consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus.

Ad *quartum* dicendum, quòd nomine tertii cœli potest uno modo intelligi aliquid corporeum, et sic tertium cœlum dicitur cœlum empyreum (1), quod dicitur tertium respectu cœli aerei et cœli siderei, vel potiùs respectu cœli siderei, et respectu cœli aquei sive chrystallini. Et dicitur raptus ad tertium cœlum, non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicujus rei corporeæ, sed propter hoc quòd locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa (cit. in princ. corp.) dicit (II. Corinth. xii), quòd « cœlum tertium est spirituale cœlum, ubi angeli et sanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione ; » ad quod cùm dicit se raptum, signat quòd Deus ostendit ei vitam, in qua videndus est in æternum. Alio modo per tertium cœlum potest intelligi aliqua visio supermundana : quæ potest dici tertium cœlum triplici ratione. Uno modo secundùm ordinem potentiarum cognoscitivarum; ut primum cœlum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete (Daniel. v) ; secundum autem cœlum sit visio imaginaria, putà quam vidit Isaias et Joannes in Apocalypsi; tertium verò cœlum dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit (Super Genes. ad litt. lib. xii, cap. 28). Secundo modo potest dici tertium cœlum secundùm ordinem cognoscibilium; ut primum cœlum dicatur cognitio cœlestium corporum ; secundum cognitio cœlestium spirituum; tertium cognitio ipsius Dei. Tertio modo potest dici tertium cœlum contemplatio Dei secundùm gradus cognitionis quâ Deus videtur : quorum primus pertinet ad angelos infimæ hierarchiæ; secundus ad angelos mediæ; tertius ad angelos supremæ, ut dicit Glossa (cit. in princ. corp. II. Corinth. xii). Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solùm se dicit raptum ad tertium cœlum ratione contemplationis, sed etiam in paradisum ratione delectationis consequentis.

ARTICULUS IV. — UTRUM PAULUS IN RAPTU FUERIT ALIENATUS A SENSIBUS (2).

De his etiam part. I, quæst. xii, art. 11 corp. et De ver. quæst. x, art. 11 corp. et quæst. xiii, art. 3 corp. et ad 4, et art. 5 corp. et quodl. i, art. 1 corp. et II. Cor. xii, lect. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Paulus in raptu non fuerit alienatus à sensibus. Dicit enim Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 28, circa med.) : « Cur non credamus quòd tanto Apostolo doctori gentium rapto usque ad istam excellentissimam visionem voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam vivendum est (3) in æternum? » Sed in illa vita futura sancti post resurrectionem videbunt Dei es-

(1) De cœlo empyræo conf. quod dictum est (part. I, quæst. lxviii, art. 4, tom. i, p. 537).

(2) S. Doctor præsupponens quòd Apostolus in raptu essentiam divinam viderit, probat quod in raptu fuerit à sensibus alienatus.

(3) Ita communiter. Nicolai, *videndus est.*

sentiam absque hoc quòd fiat abstractio à sensibus corporeis. Ergo nec in Paulo fuit hujusmodi abstractio facta.

2. Præterea, Christus verè viator fuit, et continuè visione divinæ essentiæ fruebatur; nec tamen fiebat abstractio à sensibus. Ergo nec fuit necessarium quòd in Paulo fieret abstractio à sensibus, ad hoc quòd essentiam Dei videret.

3. Præterea, Paulus, postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quæ in illa visione conspexerat; unde dicebat (II. Cor. XII, 4): *Audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui.* Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in lib. De memoria et reminiscentia (cap. 1, circa med.). Ergo videtur quòd etiam Paulus videndo Dei essentiam non fuerit alienatus à sensibus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 27, in fin.): « Nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus à carnalibus sensibus, ut meritò nesciat, sicut Apostolus ait utrùm in corpore an extra corpus sit, cùm in illam rapitur et subvenitur visionem. »

CONCLUSIO. — Impossibile est hominem in statu præsentis vitæ videre Deum per essentiam, nisi abstrahatur à sensibus.

Respondeo dicendum quòd divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quàm per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad intelligibilia nisi mediantibus phantasmatibus, quæ per species intelligibiles à sensibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus judicat et ea disponit. Et ideo in omni operatione quâ intellectus noster abstrahitur à phantasmatibus, necesse est quòd abstrahatur à sensibus. Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quòd à phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quinimò nec per aliquam speciem intelligibilem creatam; quia essentia Dei in infinitum excedit non solùm omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cùm intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiæ visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quòd nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quòd homo in statu viæ videat Deum per essentiam sine abstractione à sensibus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (art. præc. arg. 2), post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus : unde secundùm ipsam regulam divinæ visionis anima intendet phantasmatibus et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est (art. præc. ad 2). Et ideo non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriæ, quo divinam essentiam videbat multò ampliùs quàm aliquis angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundùm quam paulò minùs ab angelis minorabatur, ut dicitur (Hebræos II), dispensativè, et non propter aliquem defectum ex parte intellectûs. Unde non est similis ratio de eo et de aliis viatoribus.

(1) Qui visionem divinæ essentiæ Apostolo negant, ait Sylvius, nihilominùs etiam docent ipsum fuisse à sensibus alienatum; quia ex verbis quibus tradit se raptum usque ad tertium cœlum, sive in corpore, sive extra corpus, satis apparet tantam fuisse elevationem mentis in ipso raptu, ut nulli sensuum ejus, sive interiorum, sive exteriorum, suas functiones tunc obirent.

Ad *tertium* dicendum, quòd Paulus, postquam cessavit videre Dei essentiam, memor fuit illorum quæ in illa visione cognoverat per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas : sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquæ impressiones in anima quas postea conferens ad phantasmata memoratur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat aut verbis exprimere.

ARTICULUS V. — UTRUM ANIMA PAULI IN STATU ILLO FUERIT TOTALITER A CORPORE SEPARATA (1).

De his etiam infra, art. 6, et De ver. quæst. XIII, art. 5 corp. et II. Cor. XII, lect. 1 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata. Dicit enim Apostolus (II. Cor. v) : *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino ; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur à Domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.). Ergo non erat in corpore.

2. Præterea, potentia animæ non potest elevari super ejus essentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animæ, in raptu fuit à corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem. Ergo multò magis essentia animæ fuit separata à corpore.

3. Præterea, vires animæ vegetabilis sunt magis materiales quàm vires animæ sensitivæ. Sed oportebat intellectum abstrahi à viribus animæ sensitivæ, ut dictum est (art. præc.), ad hoc ut raperetur ad videndam divinam essentiam. Ergo multò magis oportebat quòd abstraheretur à viribus animæ vegetabilis, quarum operatione cessante, jam nullo modo remanet anima corpori conjuncta. Ergo videtur quòd oportuit in raptu Pauli animam totaliter à corpore esse separatam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in epist. ad Paulinam De videndo Deum (147, al. 112, cap. 13, ante med.): « Non incredibile est, etiam quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda eorum cadavera remanerent, eis istam excellentiam revelationis fuisse concessam, » ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non ergo fuit necessarium ut in raptu Pauli anima ejus totaliter separaretur à corpore.

CONCLUSIO. — Quanquam necessarium fuerit in raptu Pauli intellectum ejus abstrahi à phantasmatibus et sensibilium perceptione, non oportuit tamen animam illius sic à corpore separari, ut ei non uniretur ut forma.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), in raptu, de quo nunc loquimur, virtute divinâ elevatur homo ab eo quod est secundùm naturam, in id quod est supra naturam ; et ideo duo considerare oportet : primò quidem quid sit homini secundùm naturam ; secundò, quid divinâ virtute in homine sit fiendum supra naturam. — Ex hoc autem quòd anima corpori unitur tanquam naturalis forma ipsius, convenit animæ naturalis habitudo ad hoc quòd per conversionem ad phantasmata intelligat ; quod quidem ab ea non aufertur divinâ virtute in raptu, quia non mutatur status ejus, ut dictum est (art. 3 huj. quæst. ad 3). Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur ejus elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est (art. præc.). Et ideo in raptu non fuit necessarium quòd anima sic separaretur à corpore ut ei non uniretur quasi forma (2) ; fuit autem

(1) Declarat S. Doctor hanc separationem non fuisse omninò necessariam ; an verò sit facta, non omninò categoricè determinat.

(2) Si anima à corpore ita fuisset separata, fatendum foret quòd Paulus in tempore raptûs fuisset mortuus ac deinde à mortuis resurrexisset ; quæ omnia à sensu Scripturæ videntur esse omninò aliena.

necessarium intellectum ejus abstrahi à phantasmatibus et sensibilium perceptione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Paulus in raptu illo peregrinabatur à Domino quantùm ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris; non autem quoad actum quo videbat Deum per speciem, ut ex prædictis patet (art. 3 huj. quæst. ad 2 et 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd potentia animæ virtute naturali non elevatur supra modum convenientem essentiæ ejus; virtute tamen divinâ potest in aliquid altius elevari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundùm speciem suæ naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ, sed per modum naturæ: et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut à potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

ARTICULUS VI. — UTRUM PAULUS IGNORAVERIT AN ANIMA EJUS FUERIT A CORPORE SEPARATA (1).

De his etiam De ver. quæst. XIII, art. 5, et II. Cor. XII, lect. 1 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Paulus non ignoraverit an ejus anima fuerit à corpore separata. Dicit enim ipse (II. Corinth, XII, 2) : *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cœlum.* Sed homo nominat compositum ex anima et corpore; raptus etiam differt à morte. Videtur ergo quòd ipse sciverit animam non fuisse per mortem à corpore separatam, præsertim quia hoc communiter à Doctoribus ponitur.

2. Præterea, ex eisdem Apostoli verbis patet quòd ipse scivit quo raptus fuerit, quia in tertium cœlum. Sed ex hoc sequitur quòd sciverit utrùm in corpore fuerit vel non; quia si scivit tertium cœlum esse aliquid corporeum, consequens est quòd sciverit animam suam non esse à corpore separatam, quia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur quòd non omnino ignoraverit an anima fuerit à corpore separata.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 28), « ipse in raptu vidit illâ visione Deum quâ vident sancti in patria. » Sed sancti ex hoc ipso quòd vident Deum, sciunt an animæ eorum sint corporibus separatæ. Ergo et Paulus hoc scivit.

Sed *contra* est quod dicitur (II. Cor. XII, 3) : ***Sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit.***

CONCLUSIO. — Ignoravit Paulus cùm raptus fuit in tertium cœlum, num anima ejus tunc fuerit corpori conjuncta, an à corpore separata.

Respondeo dicendum quòd hujusmodi quæstionis veritatem accipere oportet ex ipsis Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse *usque ad tertium cœlum;* et aliquid nescire, scilicet ***utrùm in corpore, an extra corpus.*** Quod quidem potest intelligi dupliciter : uno modo ut hoc quod dicitur, ***Sive in corpore, sive extra corpus,*** non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignoraverit an anima ejus esset in corpore an non; sed ad modum raptûs, ut scilicet ignoraverit an corpus ejus fuerit simul raptum cum anima in tertium cœlum vel non, sed solùm anima; sicut (Ezech. VIII) dicitur quòd adductus est in visionibus Dei in Jerusalem. Et

(1) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba Apostoli (II. Cor. XII, 2 et seq.) : *Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit) raptum hujusmodi usque ad tertium cœlum. Et scio hujusmodi hominem (sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit), quoniam raptus est in paradisum, et audivit arcana verba quæ non licet homini loqui.*

hunc intellectum fuisse cujusdam Judæi exprimit Hieronymus in prologo super Daniel. (vers. fin.), ubi dicit : « Denique et Apostolum nostrum (scilicet dicebat Judæus) non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse Sive in corpore, sive extra corpus, nescio. Sed hunc sensum reprobat Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 2, 3, 4 et 28), per hoc quòd Apostolus dicit scivisse se esse raptum usque ad tertium cœlum. Sciebat ergo verum esse tertium cœlum id in quod raptus fuit, et non similitudinem imaginariam tertii cœli : alioquin si tertium cœlum nominavit phantasma tertii cœli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse verè tertium cœlum, sciebat ergo aut esse aliquid spirituale et incorporeum; et sic non poterat corpus ejus illuc rapi; aut esse aliquid corporeum, et sic anima non posset illuc sine corpore rapi, nisi separaretur à corpore. Et ideo oportet secundùm alium sensum intelligere, ut scilicet Apostolus sciverit quòd fuerit raptus secundùm animam et non secundùm corpus, nesciverit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrùm scilicet fuerit sine corpore vel non. Sed circa hoc diversimodè aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt quòd anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrùm esset passus alienationem à sensibus, vel etiam utrùm esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed quòd fuerit facta abstractio à sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum; quòd autem fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantùm aliquid ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem (1). Unde relinquitur quòd nescivit Apostolus utrùm anima ejus fuerit conjuncta corpori ut forma, vel à corpore separata per mortem. Quidam autem hoc concedentes dicunt quòd Apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota ejus intentio conversa erat in Deum; sed postmodùm percepit, considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis suis præteritum à futuro; dicit enim in præsenti se scire quòd fuit raptus ante annos quatuordecim, et se in præsenti nescire utrùm in corpore fuerit vel extra corpus. — Et ideo dicendum est quòd et priùs et postea nescivit utrùm ejus anima fuerit à corpore separata. Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 5), post longam inquisitionem concludens : « Restat ergo fortasse, ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrùm quando in tertium cœlum (2) raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore, cùm corpus vivere dicitur sive vigilantis, sive dormientis, sive in extasi à sensibus corporis alienati, an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus jaceret. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur; et præcipuè anima, quæ est pars hominis eminentior. Quamvis etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim. Unde dicit : *Scio hominem*, non dicit : *Scio raptum hominem*. Nihil etiam prohiberet mortem divinitùs procuratam raptum dici : et sic Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 3, à med.) : « Dubitante inde Apostolo,

(1) Cæterùm functiones animæ vegetabilis etiam in dormiente fiunt, nec impediunt alienationem à sensibus quæ ad mentis raptum requiritur.

(2) Verisimile est idem intelligi per *paradisum* per *tertium cœlum*, diversâ tamen ratione : cœlum enim dicit quamdam altitudinem cum charitate; paradisus verò quamdam jucundam suavitatem, ut loquitur ipse B. Thomas (II. Cor. lect. II, cap. 12).

quis nostrum inde certus esse audeat? » Unde qui super hoc loquuntur, magis conjecturaliter quàm per certitudinem loquuntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd Apostolus scivit vel illud cœlum esse quid corporeum, vel aliquid incorporeum à se visum in illo cœlo; cùm hoc potuerit fieri per intellectum ejus, etiamsi anima ejus non esset à corpore separata.

Ad *tertium* dicendum, quòd visio Pauli in raptu quantùm ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantùm ad id quod videbatur; et quantùm ad aliquid dissimilis, scilicet quantùm ad modum videndi, quia non ita perfectè vidit sicut sancti qui sunt in patria. Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 36 à med.): « Quamvis Apostolo arrepto à carnis sensibus in tertium cœlum hoc defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum, quæ angelis inest, quod sive in corpore, sive extra corpus esset, nesciebat : hoc utique non deerit receptis corporibus (1) in resurrectionem mortuorum, cùm corruptibile hoc induetur incorruptione. »

QUÆSTIO CLXXVI.

DE GRATIIS GRATIS DATIS QUÆ PERTINENT AD LOCUTIONEM; ET PRIMO DE GRATIA LINGUARUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem : et primò, de gratia linguarum ; secundò, de gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ. Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum. — 2° De comparatione hujus doni ad gratiam prophetiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM ILLI QUI CONSEQUEBANTUR DONUM LINGUARUM, LOQUEBANTUR OMNIBUS LINGUIS (2).

De his etiam I. Cor. XIV, lect. 1, et lect. 4, à princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd illi qui consequebantur donum linguarum non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divinâ virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere; sicut Dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur (Joan. II). Sed illi qui habuerunt donum linguarum meliùs loquebantur in propria lingua; dicit enim Glossa (Hebr. I, ord. sup. argumentum in eam Epist.), « non esse mirandum quòd Epistola ad Hebræos majore elucet facundiâ quàm aliæ, cùm naturale sit unicuique plus in sua quàm in aliena lingua valere : cæteras enim epistolas Apostolus peregrino, id est, Græco sermone composuit; hanc autem scripsit Hebraicâ linguâ. » Non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest fieri per unum; et multò minùs Deus, qui ordinatiùs quàm natura operatur. Sed poterat Deus facere ut unam linguam loquentes ejus discipuli ab omnibus intelligerentur; unde super illud (Act. II) : *Audiebat unusquisque linguâ suâ illos loquentes*, dicit Glossa (ordin. Bedæ) « quòd linguis omnibus loquebantur vel suâ (id est, Hebraicâ linguâ) loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si

(1) In ablativo absoluto non in dativo : supplendum ergo : *Non deerit sanctis animabus, receptis corporibus*, id est, postquam corpora receperint.

(2) Affirmativè respondet S. Doctor, et ad hanc solutionem demonstrandam afferri potest quod Apostolus dixit (I. Cor. XIV) : *Gratias ago Deo quòd omnium vestrum linguâ loquor ;* quodque Ecclesia canit Pentecostis festivitate *voces diversas intonant, linguis loquuntur omnium*, etc.

propriis singulorum loquerentur.» Ergo videtur quòd non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

3. Præterea, omnes gratiæ derivantur à Christo in corpus ejus, quod est Ecclesia, secundùm illud (Joan. I, 16) : *De plenitudine ejus omnes accepimus.* Sed Christus non legitur fuisse locutus nisi unâ linguâ, nec etiam nunc fideles singuli nisi unâ linguâ loquuntur. Ergo videtur quòd discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam ut omnibus linguis loquerentur.

Sed *contra* est quod dicitur (Act. II, 4), quòd *repleti sunt omnes Spiritu sancto, et cœperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis;* ubi dicit Glossa (Gregorii, hom. XXX in Evang. parum ante med.), quòd «Spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, et eis omnium linguarum scientiam dedit.»

CONCLUSIO. — Christi discipuli, quum ad prædicandum Evangelium per universum terrarum orbem electi fuerint, ne ipsi alios docturi ab aliis essent docendi, cognitione omnium linguarum divinitùs fuerunt instruendi.

Respondeo dicendum quòd primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi, ut per universum orbem discurrentes, fidem ejus ubique prædicarent, secundùm illud (Matth. ult. 19) : *Euntes, docete omnes gentes.* Non autem erat conveniens ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui, qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alii loquerentur, intelligerent : præsertim quia isti qui mittebantur, erant unius gentis, scilicet Judææ, secundùm illud (Isa. XXVII, 6) : *Qui egrediuntur impetu à Jacob... implebunt faciem orbis semine.* Illi etiam qui mittebantur, pauperes et impotentes erant; nec de facili à principio reperissent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maximè quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit ut super hoc eis divinitùs provideretur per donum linguarum; ut sicut gentibus ad idololatriam declinantibus introducta est diversitas linguarum, sicut dicitur (Gen. XI); ita etiam quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandæ, contra hujusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicitur (I. Cor. XII, 7), *Manifestatio spiritûs datur ad utilitatem;* et ideo sufficienter et Paulus, et alii apostoli fuerunt instructi divinitùs in linguis omnium gentium quantùm requirebatur ad fidei doctrinam; sed quantùm ad quædam quæ superadduntur humanâ arte ad ornatum et elegantiam locutionis, Apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena; sicut etiam in sapientia et scientia fuerunt sufficienter instructi, quantùm requirebat doctrina fidei, non autem quantùm ad omnia quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur, putà de conclusionibus arithmeticæ vel geometriæ (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quòd per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quòd omnibus linguis loquerentur, tamen convenientius fuit quòd ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solùm loqui, sed intelligere poterant quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quædam illusio, dum aliorum verba aliter ad eorum aures perferrentur quàm ipsi

(1) Unde Apostolus : *Placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere credentes;* et postea : *Quæ stulta sunt mundi elegit Deus... ut non glorietur omnis caro in conspectu ejus* (I. Cor. I, cap. 11) : *Veni non in sublimitate sermonis aut sapientiæ.*

ea proferrent : et ideo Glossa (ord. Bedæ) dicit (Act. II), quòd « majori miraculo factum est quòd ipsi omnium linguarum generibus loquerentur ; » et Paulus dicit (I. Cor. XIV, 18) : *Gratias ago Deo meo, quòd omnium vestrum linguâ loquor.*

Ad *tertium* dicendum, quòd Christus in propria persona uni soli genti prædicaturus erat, scilicet Judæis. Et ideo quamvis ipse absque dubio haberet perfectissimè scientiam (1) omnium linguarum, non tamen oportuit quòd omnibus linguis loqueretur. Ideo autem, ut Augustinus dicit (super Joan. tract. 32, circa med.), « cùm et modò Spiritus sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia jam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur ; in qua qui non est, non accipit Spiritum sanctum. »

ARTICULUS II. — UTRUM DONUM LINGUARUM SIT EXCELLENTIUS QUAM GRATIA PROPHETIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm gratia prophetiæ. Quæ enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora, secundùm Philosophum (Top. lib. III, cap. 1, in explic. loci 12). Sed donum linguarum est proprium novi Testamenti ; unde cantatur in Sequentia Pentecostes (2) : « Ipse hodie apostolos Christi donans munere insolito et cunctis inaudito sæculis ; » prophetia autem magis competit veteri Testamento, secundùm illud (Hebr. I, 1) : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis.* Ergo videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm donum prophetiæ.

2. Præterea, illud per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines : dicitur enim (I. Corinth. XIV, 2) : *Qui loquitur linguâ, non hominibus loquitur, sed Deo..... qui* autem *prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem.* Ergo videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm donum prophetiæ.

3. Præterea, donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, et homo habet in potestate uti eo cùm voluerit : unde dicitur (I. Cor. XIV, 18) : *Gratias ago Deo meo, quòd omnium vestrum linguâ loquor.* Non autem sic est de dono prophetiæ, ut supra dictum est (qu. CLXXI, art. 2). Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quàm donum prophetiæ.

4. Præterea, interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia, quia Scripturæ eodem spiritu exponuntur quo sunt editæ. Sed interpretatio sermonum (I. Corinth. XII) ponitur post genera linguarum. Ergo videtur quòd donum linguarum si excellentius quàm donum prophetiæ, maximè quantùm ad aliquam ejus partem.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Corinth. XIV, 5) : *Major est qui prophetat quàm qui loquitur linguis.*

CONCLUSIO. — Prophetiæ donum potius et excellentius est dono linguarum.

Respondeo dicendum quòd donum prophetiæ (3) excedit donum linguarum tripliciter : primò quidem quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quæ sunt signa alicujus intelligibilis veritatis, cujus

(1) Cf. quod dicit ipse B. Thomas, part. III, quæst. VII, art. 7 ad 5, et quæst. X et XII.

(2) Hoc est, ait Nicolaï, in prosa quam nunc etiam usus noster prædicatorum retinuit, licèt romano ritu obsoletam ; nempe quæ hinc incipit : *Sancti Spiritûs adsit nobis gratia* ; cujus auctor dicitur Robertus quondam Franciæ rex.

(3) Per prophetiam non solùm intelligit S. Doctor futuri prædicationem, sed etiam cognitionem rerum supernaturalium, quæcumque sint.

etiam signa sunt quædam ipsa phantasmata, quæ secundùm imaginariam visionem apparent. Unde et Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 8) comparat donum linguarum visioni imaginariæ. Dictum est autem supra (quæst. CLXXII, art. 2), quòd donum prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem. Unde sicut prophetica illuminatio excellentior est quàm imaginaria visio, ut supra habitum est (qu. CLXXIV, art. 3), ita etiam excellentior est prophetia quàm donum linguarum, secundùm se consideratum. Secundò, quia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam quæ est nobilior quàm notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertiò, quia donum prophetiæ est utilius : et hoc quidem probat Apostolus (I. Cor. XIV), tripliciter : primò quidem quia prophetia est utilior ad ædificationem Ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis, nihil prodest, nisi expositio subsequatur; secundò, quantùm ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis, sine hoc quod intelligeret, quod pertinet ad propheticum donum, mens ejus non ædificaretur; tertiò quantùm ad infideles propter quos præcipuè esse videtur datum donum linguarum, qui quidem fortè eos qui loquerentur linguis reputarent insanos : sicut et Judæi reputaverunt ebrios apostolos linguis loquentes, ut dicitur (Act. II). Per prophetias autem infideles convincuntur, manifestatis absconditis cordis sui.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (qu. CLXXIV, art. 3 ad 1), ad excellentiam prophetiæ (1) pertinet quòd aliquis non solùm illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem : ita etiam ad perfectionem operationis Spiritûs sancti pertinet quòd non solùm impleat mentem lumine prophetico, et phantasiam imaginariâ visione, sicut erat in veteri Testamento, sed etiam exteriùs linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda : quod totum fit in novo Testamento, secundùm illud (I. Cor. XIV, 26) : *Unusquisque vestrum psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, apocalypsim,* id est, propheticam revelationem, *habet.*

Ad *secundum* dicendum, quòd per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundùm mentem : quod est nobilius quàm ordinari ad eum secundùm linguam. Dicitur autem quòd ille qui loquitur linguâ, non loquitur hominibus (2), id est, ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei et ad laudem ejus. Sed per prophetiam ordinatur aliquis et ad Deum et ad proximum; unde est perfectius donum.

Ad *tertium* dicendum, quòd revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda : unde ex ejus perfectione contingit quòd in statu imperfectionis hujus vitæ non potest haberi perfectè per modum habitûs, sed imperfectè per modum cujusdam passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quamdam particularem, scilicet vocum humanarum : et ideo non repugnat imperfectioni hujus vitæ quòd perfectè et habitualiter habeatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiæ, inquantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum et exponendum quæcumque sunt in sermonibus obscura, sive propter

(1) Non simpliciter, cùm alioqui prophetia per nudam contemplationem veritatis dicatur ibi esse potior, ut in corpore art. videre est, sed cùm supernaturalis veritas revelatur corporaliter, ut additur ad 1.

(2) Si homines illi linguam quâ utitur nesciunt; tum illud quod dicitur potest ad laudem Dei referri, sed ex eo nullam utilitatem percipit proximus.

difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas, quæ proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas, secundùm illud (Dan. v, 16) : *Audivi de te, quòd possis obscura interpretari et ligata dissolvere.* Unde interpretatio sermonum est potior quàm donum linguarum, ut patet per illud quod Apostolus dicit (I. Corinth. xiv, 5) : *Major est qui prophetat quàm qui loquitur linguis, nisi fortè interpretetur.* Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

QUÆSTIO CLXXVII.

DE GRATIA GRATIS DATA QUÆ CONSISTIT IN SERMONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia gratis data, quæ consistit in sermone, de qua dicit Apostolus (I. Corinth. xii, 8) : *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ;* et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm in sermone consistat aliqua gratia gratis data. — 2° Quibus hæc gratia competat.

ARTICULUS I. — UTRUM IN SERMONE CONSISTAT ALIQUA GRATIA GRATIS DATA (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ. Sed ex naturali ratione adinventa est ars rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. iv, cap. 12, in princ.). Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quòd gratia sermonis non sit gratia gratis data.

2. Præterea, omnis gratia ad regnum Dei pertinet (2). Sed Apostolus dicit (I. Corinth. iv, 20) : *Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute.* Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

3. Præterea, nulla gratia datur ex meritis, quia *si ex operibus, jam non est gratia,* ut dicitur (Rom. xi, 6). Sed sermo datur alicui ex meritis : dicit enim Gregorius (Moral. lib. xi, cap. 9), exponens illud (Psal. cxviii) : *Ne auferas de ore meo verbum veritatis :* quòd « verbum veritatis est quod omnipotens Deus facientibus tribuit, et non facientibus tollit. » Ergo videtur quòd donum sermonis non sit gratia gratis data.

4. Præterea, sicut necesse est quòd homo per sermonem pronuntiet ea quæ pertinent ad donum sapientiæ vel scientiæ; ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei. Ergo si ponitur sermo sapientiæ, et sermo scientiæ gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

Sed in *contrarium* est quod dicitur (Eccli. vi, 5) : *Lingua eucharis,* id est, gratiosa, *in bono homine abundabit.* Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam gratiositas sermonis.

CONCLUSIO. — Præter linguarum donum collatum est hominibus donum sermonis à Spiritu sancto, quo efficaciùs alios homines ad salutarem doctrinam et cohortationem suscipiendam adducant.

Respondeo dicendum quòd gratiæ gratis datæ dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est (1 2, qu. cxi, art. 1 et 4). Cognitio autem quam

(1) Gratia gratis data quæ in sermone consistit est ea quæ vocatur (I. Cor. xii) : *Sermo sapientiæ et sermo scientiæ per Spiritum Sanctum datus.*

(2) Gratum faciens quidem principaliter ac directè; secundariò autem et ex obliquo gratis data, quia propter aliorum salutem datur.

aliquis à Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset, nisi mediante locutione. Et quia Spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertinet ad Ecclesiæ utilitatem, etiam providet membris Ecclesiæ in locutione; non solùm ut aliquis sic loquatur ut à diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam quòd efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter: primò quidem ad instruendum intellectum, quod fit, dum aliquis sic loquitur quòd doceat; secundò ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei, quod fit, dum aliquis sic loquitur quòd auditores delectet, quod non debet aliquis quærere propter favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei; tertiò ad hoc quòd aliquis amet ea quæ verbis significantur, et velit ea implere, quod fit, dum aliquis sic loquitur quòd auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus sanctus utitur linguâ hominis quasi quodam instrumento(1); ipse autem est qui perficit operationem interiùs. Unde Gregorius dicit (hom. XXX in Evang. Pentecostes, inter princ. et med. et Moral. lib. XXIX, cap. 13): « Nisi corda auditorum Spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassùm sonat. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut miraculosè Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quæ natura potest operari; ita etiam Spiritus sanctus excellentiùs operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.

Ad *secundum* dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ absque virtute Spiritûs sancti: unde præmisit: *Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem;* et de seipso præmiserat (sup. cap. II, 4): *Sermo meus et prædicatio mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritûs et virtutis.*

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directè hanc gratiam, sed solùm impediunt hujus gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam; non tamen eam meretur aliquis per bona opera per quæ tollitur tantùm gratiæ impedimentum.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quòd autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiæ sive sapientiæ. Unde Augustinus dicit (De Trinitate, lib. XIV, cap. 1, à med.), quòd « scire, quemadmodum fides et piis opituletur, et contra impios defendatur, videtur Apostolus scientiam appellare. » Et ideo non oportuit quòd poneret sermonem fidei; sed sufficit ponere sermonem scientiæ et sapientiæ.

ARTICULUS II. — UTRUM GRATIA SERMONIS, SAPIENTIÆ ET SCIENTIÆ PERTINEAT ETIAM AD MULIERES (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia sermonis, sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres. Ad hujusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est (art. præc.). Sed docere competit mulieri; dicitur enim (Proverb. IV, 3): *Unigenitus fui coram matre meâ, et docebat me.* Ergo hæc gratia competit mulieribus.

(1) Hinc dicitur (Ps. LXVII): *Dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multâ.* Et (Luc. XXI): *Ego dabo vobis et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.*

(2) Sunt hæretici qui jus publicè concionandi mulieribus concesserunt; ita v. g. quakeri, qui in concionibus suis unicuique licentiam loquendi sine ulla distinctione agnoscunt.

2. Præterea, major est gratia prophetiæ quàm gratia sermonis, sicut major est contemplatio veritatis quàm ejus enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur (Judic. IV) de Debora; et (IV. Reg. XXII), de Olda prophetissa, uxore Sellum; et (Act. XXI), de quatuor filiabus Philippi; Apostolus etiam dicit (I. Corinth. XI, 5) : *Omnis mulier orans, aut prophetans*, etc. Ergo videtur quòd multò magis gratia sermonis competat mulieri.

3. Præterea (I. Petri IV, 10), dicitur : *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Sed quædam mulieres accipiunt gratiam sapientiæ et scientiæ, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Corinth. XIV, 34) : *Mulieres in Ecclesiis taceant* (1); et (I. Tim. II, 12) : *Docere mulieri non permitto.* Hoc autem præcipuè pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

CONCLUSIO. — Gratia sermonis, quâ quis familiariter et privatim colloquendo utitur, etiam ad mulieres pertinere potest : ea verò gratia sermonis, quæ ad promiscuam multitudinem virorum et mulierum publicè docendam spectat, ad mulieres quæ viris subditæ esse debent, non autem eos docere, minimè pertinet.

Respondeo dicendum quòd sermone potest aliquis uti dupliciter : uno modo privatim ad unum vel paucos, familiariter colloquendo, et quantùm ad hoc gratia sermonis potest competere mulieribus (2); alio modo publicè alloquendo totam Ecclesiam, et hoc mulieri non conceditur. Primò quidem et principaliter propter conditionem feminei sexûs, qui debet esse subditus viro, ut patet (Gen. III). Docere autem et persuadere publicè in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad Prælatos; magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent hujusmodi subjectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter superveniente. Secundò, ne animi hominum alliciantur ad libidinem : dicitur enim (Eccli. IX, 2) : *Colloquium illius quasi ignis exardescit.* Tertiò, quia communiter mulieres non sunt in sapientia perfectæ, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa auctoritas loquitur de doctrina privata quâ pater filium erudit.

Ad *secundum* dicendum, quòd gratia prophetiæ attenditur secundùm mentem illuminatam à Deo : ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundùm illud (Coloss. III, 10) : *Induentes novum hominem, qui renovatur secundùm imaginem ejus, qui creavit eum, ubi non est masculus neque femina.* Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

Ad *tertium* dicendum, quòd gratiam divinitùs acceptam diversimodè aliqui administrant secundùm diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres (3), si gratiam sapientiæ aut scientiæ habeant, possunt eam administrare secundùm privatam doctrinam, non autem secundùm publicam.

(1) Ubi et subjungitur : *Non enim eis permittitur loqui, sed subditus esse, sicut lex dixit :* alludendo ad illud (Gen. III, 16) : *Sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui.*

(2) Salomonis docuit mater (Prov. IV et ult.), et Anna mater Samuelis (I. Reg. II), Abigaïl (I. Reg. XXV), mulier Thecuitis (II. Reg. XIV), Judith, Esther et aliæ quædam mulieres non vulgarem habuerunt gratiam sermonis.

(3) Nam ad eas quoque pertinet illud (I. Pet. IV) : *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.*

QUÆSTIO CLXXVIII.

DE GRATIA MIRACULORUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia miraculorum; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula. — 2° Quibus conveniat.

ARTICULUS I. — UTRUM SIT ALIQUA GRATIA GRATIS DATA AD MIRACULA FACIENDA (1).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, et De pot. quæst. VI, art. 3 corp. fin. et art. 9 ad 1, et Opusc. III, cap. 222.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur, quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt : sicut legitur (IV. Reg. XIII, 21), quòd *quidam projecerunt cadaver in sepulcro Elisæi, quod cùm tetigisset ossa Elisæi, revixit homo, et stetit super pedes suos.* Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

2. Præterea, gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto, secundùm illud (I. Corinth. XII, 4) : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Sed operatio miraculorum fit etiam à Spiritu immundo, secundùm illud (Matth. XXIV, 24) : *Surgent pseudochristi, et pseudoprophetæ, et dabunt signa, et prodigia magna.* Ergo videtur quòd operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Præterea, miracula distinguuntur per signa et prodigia, sive portenta, et per virtutes. Inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potiùs gratia gratis data quàm operatio prodigiorum sive signorum.

4. Præterea, miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet distingui gratia sanitatum ab operatione virtutum.

5. Præterea, operatio miraculorum consequitur fidem vel facientis, secundùm illud (I. Cor. XIII, 2) : *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam;* sive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt : unde dicitur (Matth. XIII, 58) : *Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum.* Si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est præter hoc ponere aliam gratiam gratis datam, operationem signorum.

Sed *contra* est quod Apostolus (I. Corinth. XII, 9) inter alias gratias gratis datas dicit : *Alii datur gratia sanitatum, alii operatio virtutum* (2).

CONCLUSIO. — Præter linguarum et sermonis gratiam ad fidelium ædificationem quibusdam hominibus Spiritûs sancti munificentia gratis datam, oportuit superaddi ad sermonis confirmationem gratiam miraculorum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), Spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiæ in his quæ sunt utilia ad salutem : ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ (3). Sicut autem oportet quòd notitia quam quis divinitùs accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per gratiam sermonis, ita necesse est quòd sermo prolatus confirmetur ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per opera-

(1) Affirmativè respondet S. Doctor juxta illud Apostoli (I. Cor. XII) : *Alii datur gratia sanitatum, alii operatio virtutum.*

(2) Hic nomen causæ pro vocabulo effectûs ponitur, *virtutes* enim miracula significant, ut quæ solius Dei virtute seu potentiâ fieri possunt.

(3) Scilicet ad communem salutem procurandam, sive ad eorum qui percipiunt promovendam utilitatem ; cùm non semper ad ejus qui recipit utilitatem vel salutem tales gratiæ pertineant, ut jam dictum est (1 2, quæst. III, art. 4).

tionem miraculorum, secundùm illud (Marc. ult. 20) : *Et sermonem confirmante, sequentibus signis.* Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales ; ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut prophetia se extendit ad omnia quæ supernaturaliter cognosci possunt, ita operatio virtutum se extendit ad omnia quæ supernaturaliter fieri possunt : quorum quidem causa est divina omnipotentia, quæ nulli creaturæ communicari potest. Et ideo impossibile est quòd principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere quòd sicut mens prophetæ movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus suâ virtute facit. Quod quandoque quidem fit, præcedente oratione, sicut cùm Petrus Tabitam mortuam suscitavit, ut habetur (Act. IX). Quandoque etiam non præcedente manifestâ oratione, sed Deo ad nutum hominis operante ; sicut Petrus Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit (1), ut dicitur (Act. V). Unde Gregorius dicit (Dialogorum lib. II, cap. 30, à med.), quòd « Sancti aliquando ex potestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione. » Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Unde (Josue X, 12), cùm Josue dixisset quasi ex potestate : *Sol contra Gabaon ne movearis*, subditur postea : *Non fuit ante et postea tam longa dies, obediente Domino voci hominis.*

Ad *secundum* dicendum, quòd ibi loquitur Dominus de miraculis quæ fienda sunt tempore Antechristi : de quibus Apostolus dicit (II. Thess. II, 9), quòd *adventus Antichristi erit secundùm operationem Satanæ in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus ;* et, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XX, cap. 19, declinando ad finem), « ambiguum esse solet utrùm propterea dicta sint signa et prodigia mendacia, quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non fecit, facere videatur ; an quia illa ipsa, etiamsi erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros. » Vera autem dicuntur, quia ipsæ res veræ erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas et veros serpentes ; non tamen habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte (qu. CXIV, art. 4) dictum est. Sed operatio miraculorum, quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, fit virtute divinâ ad hominum utilitatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd in miraculis duo possunt attendi : unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturæ, et secundùm hoc miracula dicuntur *virtutes.* Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale : et secundùm hoc communiter dicuntur *signa ;* propter excellentiam autem dicuntur *portenta*, vel *prodigia*, quasi procul aliquid ostendentia (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd gratia sanitatum commemoratur seorsùm,

(1) Intelligendum est, ut ait Sylvius, mortem eis tradidisse cum increpatione prænuntiando, non autem inferendo.

(2) Vel potiùs quia stuporem et admirationem excitant.

quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitatis, præter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad *quintum* dicendum, quòd operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo : primò quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem ; secundò, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur. Et tamen sicut præter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem ; ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem (1).

ARTICULUS II. — UTRUM MALI POSSINT MIRACULA FACERE (2).

De his etiam part. I, quæst. CX, art. 4 ad 2, et part. III, quæst. XLIII, art. 1 et 4 corp. et De pot. quæst. VI, art. 5 ad 9, et art. 9 ad 7, et quodl. II, art. 6 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mali non possint miracula facere. Miracula enim impetrantur per orationem, sicut dictum est (art. præc. ad 1). Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundùm illud (Joan. IX, 31) : *Scimus quia peccatores Deus non audit :* et (Proverb. XXVIII, 9) dicitur : *Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.* Ergo videtur quòd mali miracula facere non possint.

2. Præterea, miracula attribuuntur fidei, secundùm illud (Matth. XVII, 19) : *Si habueritis fidem, sicut granum sinapis, dicetis monti huic : Transi hinc, et transibit. Fides* autem *sine operibus mortua est,* ut dicitur (Jacobi II, 20), et sic non videtur quòd habeat propriam operationem. Ergo videtur quòd mali, qui non sunt bonorum operum operativi, miracula facere non possint.

3. Præterea, miracula sunt quædam divina testimonia, secundùm illud (Hebr. II, 4) : *Contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus,* unde et in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quòd mali homines non possint miracula facere.

4. Præterea, boni sunt Deo conjunctiores quàm mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multò minùs mali faciunt.

Sed *contra* est quod dicit Apostolus (I. Corinth. XIII, 2) : *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Sed quicumque non habet charitatem, est malus, quia « hoc solum donum Spiritûs sancti est quod dividit inter filios regni et filios perditionis, » ut dicit Augustinus (De Trinit. lib. XV, cap. 18, in princ.). Ergo videtur quòd etiam mali possint miracula facere.

CONCLUSIO. — Illa miracula quæ ad demonstrandum prædicatæ fidei veritatem spectant, etiam à malis hominibus fieri possunt ; non autem illa quæ ad declarationem sanctitatis ejus qui miraculum facit, referuntur.

Respondeo dicendum quòd miraculorum aliqua quidem sunt non vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est ; quædam verò sunt vera facta, sed non verè habent rationem miraculi, quæ fiunt virtute aliquarum naturalium causarum : et hæc duo possunt fieri per dæmones, ut supra dictum est (art. præc. ad 2). — Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divinâ : operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem ; et hoc dupliciter : uno quidem modo ad veritatis prædicatæ confirmationem ; alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtu-

(1) Juxta illud Christi (Joan. XV) : *Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent.*

(2) Juxta mentem D. Thomæ vera miracula non possunt fieri, nisi virtute divinâ ; miraculum enim propriè dictum definit quippiam præter ordinem totius naturæ creatæ factum (part I, quæst. CX, art 4, et quæst. CXIV, art. 4).

tis. Primo autem modo miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem prædicat, et nomen Christi invocat : quod etiam interdum per malos fit. Et secundùm hunc modum etiam mali possunt miracula facere. Unde super illud (Matth. VII) : *Nonne in nomine tuo prophetavimus* (1)? etc., dicit Hieronymus : « Prophetare vel virtutes facere, et dæmonia ejicere, interdum non est ejùs meriti qui operatur ; sed invocatione nominis Christi hoc agit ut homines Deum honorent, ad cujus invocationem fiunt tanta miracula. » — Secundo autem modo non fiunt miracula nisi à sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum, vel etiam post mortem, sive per eos, sive per alios. Legitur enim (Act. XIX, 11, 12), quòd *Deus faciebat virtutes per manus Pauli : et etiam super languidos deferebantur à corpore ejus sudaria, et recedebant ab eis languores.* — Et sic etiam nihil prohiberet per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicujus sancti ; quæ tamen miracula non dicitur facere ille, sed ille ad cujus sanctitatem demonstrandam hæc fierent.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXIII, art. 16), cùm de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinæ misericordiæ, quæ etiam ad malos se extendit : et ideo etiam quandoque peccatorum oratio à Deo exauditur. Unde Augustinus dicit (super Joan. tract. 44, inter med. et fin.) : « quòd illud verbum cæcus locutus est, quasi adhuc inunctus, id est, nondum perfectè illuminatus, *nam peccatores exaudit Deus.* Quod autem dicitur, quòd oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est quantùm est ex merito peccatoris ; sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem ejus qui orat, sicut auditus est Publicanus, ut dicitur (Lucæ XVIII), vel etiam propter salutem aliorum et gloriam Dei.

Ad *secundum* dicendum, quòd fides sine operibus dicitur esse mortua quantùm ad ipsum credentem qui per eam non vivit vitâ gratiæ. Nihil autem prohibet quòd res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum ; et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

Ad *tertium* dicendum, quòd miracula semper sunt vera testimonia ejus ad quod inducuntur. Unde à malis, qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suæ doctrinæ ; quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi, quod invocant, et in virtute sacramentorum quæ exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ, non autem ad testificationem sanctitatis (2). Unde Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 79, à med.) : « Aliter magi faciunt miracula, aliter boni christiani, aliter mali. Magi per privatos contractus cum dæmonibus, boni christiani per publicam justitiam, mali christiani per signa publicæ justitiæ. »

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, loc. cit.), « admonet nos Dominus ut intelligamus quædam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt : » et sicut Augustinus ibidem dicit, « ideo non omnibus sanctis ista attribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, æstimantes in talibus factis esse majora dona quàm in operibus justitiæ, quibus vita æterna comparatur (3). »

(1) Idem significat Apostolus (I. Cor. XIII) : indicans fieri posse quòd per fidem aliquis transferat montem, etiamsi charitatem non habeat.

(2) Hinc factum est quòd neque magi, neque hæretici ullum unquam veri nominis miraculum facere potuerunt, ad erroris sui confirmationem.

(3) Ita editi passim cum Mss. Editi Rom. aliæque veteres : *Ad quintum dicendum quòd,*

QUÆSTIO CLXXIX.

DE DIVISIONE VITÆ IN ACTIVAM ET CONTEMPLATIVAM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de vita activa et contemplativa (1), ubi quadruplex consideratio occurrit, quarum prima est de divisione vitæ per activam et contemplativam ; secunda de vita contemplativa ; tertia de vita activa ; quarta de comparatione vitæ activæ ad contemplativam. Circa primum quæruntur duo : 1° Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam. — 2° Utrum hæc divisio sit sufficiens.

ARTICULUS I. — UTRUM VITA CONVENIENTER DIVIDATUR PER ACTIVAM ET CONTEMPLATIVAM.

De his etiam Sent. III, dist. 55, quæst. I, art. 1, et Ethic. lib. I, lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam. Anima enim est principium vitæ per suam essentiam : dicit enim Philosophus (De anima, lib. II, text. 37), quod « vivere viventibus est esse. » Actionis autem et contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur quòd vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

2. Præterea, inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris. Activum autem et contemplativum sive speculativum et practicum, sunt differentiæ intellectus, ut patet (De anima, lib. III, text. 46 et 49). Vivere autem est prius quam intelligere : nam vivere inest viventibus primo secundum animam vegetabilem, ut patet per Philosophum (De anima, lib. II, text. 34 et 59). Ergo inconvenienter dividitur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, nomen vitæ importat motum, ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 7 et 8). Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud (Sap. VIII, 16) : *Intrans in domum meam conquiescam cum illa.* Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

Sed *contra* est quod Gregorius super Ezech. (hom. XIV, parum ante med.) dicit : « Duæ sunt vitæ, in quibus nos Deus omnipotens per sacrum eloquium erudit, activa videlicet et contemplativa. »

CONCLUSIO. — Vita hominis, quà omne humanum continetur studium distinguitur in activam et contemplativam.

Respondeo dicendum quod illa proprie dicuntur viventia quæ ex seipsis moventur seu operantur. Illud autem maxime convenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maxime inclinatur : et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur ; sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quod nutriuntur et generant (2) ; animalium vero in hoc quod sentiunt et moventur ; hominum vero in hoc quod intelligunt et secundum rationem agunt (3). Unde etiam in hominibus vita uniuscujusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in quo præcipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur (Ethic. lib. IX, cap. 4, 9 et 12). — Quia

sicut ibidem Augustinius dicit, etc. cum tamen nullum habeatur quinto loco argumentum.

(1) Postquam B. Thomas egit de diversis gratiis gratis datis, nunc explicare aggreditur divisiones operationum in corpore Christi mystico quod est Ecclesia.

(2) Al., *et generantur*,

(3) Hinc intellectus hominis dividitur in activum seu practicum, et contemplativum seu speculativum.

ergo quidam homines præcipuè intendunt contemplationi veritatis, quidam verò intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quòd vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd propria forma uniuscujusque faciens ipsum esse in actu, est principium operationis propriæ ipsius; et ideo *vivere* dicitur *esse* viventium, ex eo quòd viventia per hoc quod habent *esse* per suam formam, tali modo operantur.

Ad *secundum* dicendum, quòd vita universaliter sumpta non dividitùr per activam et contemplativam; sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quòd habet intellectum : et ideo eadem est divisio intellectûs et vitæ humanæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus : nihilominùs tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectûs, prout quælibet operatio dicitur motus; secundùm quod dicit Philosophus (De anima, lib. III, text. 28), quòd sentire et intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 7), ponit tres motus animæ contemplantis, scilicet rectum, circularem et obliquum (1).

ARTICULUS II. — UTRUM VITA SUFFICIENTER DIVIDATUR PER ACTIVAM ET CONTEMPLATIVAM.

De his etiam supra, art. 1, et loc. ibi not., et Cont. gent. lib. III, cap. 92.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita non sufficienter dividatur per activam et contemplativam. Philosophus enim (Ethic. lib. I, cap. 5, à princ.) dicit quòd tres sunt vitæ maximè excellentes, scilicet, voluptuosa, civilis, quæ videtur esse eadem activæ, et contemplativa. Insufficienter ergo videtur dividi vita per activam et contemplativam.

2. Præterea, Augustinus (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 2 et 19) ponit tria vitæ genera; scilicet *otiosum*, quod pertinet ad contemplationem; *actuosum*, quod pertinet ad vitam activam; et addit tertium ex utroque compositum. Ergo videtur quòd insufficienter dividatur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, vita hominis diversificatur, secundùm quòd homines diversis actionibus student. Sed plura quàm duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quòd vita debeat in plura membra dividi quàm in activum et contemplativum.

Sed *contra* est quòd istæ duæ vitæ significantur per duas uxores Jacob; activa quidem per Liam, contemplativa verò per Rachelem; et per duas mulieres quæ Dominum hospitio receperunt; contemplativa quidem per Mariam, activa verò per Martham, ut Gregorius dicit (Moral. lib. VI, cap. 18, et hom. XIV in Ezech. ante med.) (2). Non autem esset hæc congrua significatio, si essent plures quàm duæ vitæ. Ergo sufficienter dividitur vita per activam et contemplativam.

CONCLUSIO. — Vita humana, **quæ in opere intellectûs consummatur, in activam** tantùm et contemplativam dividitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc. ad 2), divisio ista datur de vita humana, quæ quidem attenditur secundùm intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum, quia finis intellectivæ cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellec-

(1) Verborum illorum explicatio datur in art. 6 quæst. seq.

(2) S. August. serm. XXVII De verb. Dom. Quò etiam pertinet, quod animalia symbolica (Ezech. I) non solùm haberent alas, quæ contemplationem significant, sed etiam manus quæ operationi deserviunt.

tum contemplativum ; vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum. Et ideo vita etiam sufficienter dividitur per activam et contemplativam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis et brutis. Unde, sicut Philosophus ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod non comprehenditur sub præsenti divisione (1), prout vita humana dividitur in activam et contemplativam.

Ad *secundum* dicendum, quòd media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido et frigido, et pallidum in albo et nigro. Et similiter sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen sicut in quolibet mixto prædominatur aliquod simplex, ita etiam in medio genere vitæ superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque verò activum.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ secundùm rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis; si autem deserviant concupiscentiæ cuicumque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita activa. Humana verò studia, quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

QUÆSTIO CLXXX.

DE VITA CONTEMPLATIVA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vita contemplativa : et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm vita contemplativa pertineat tantùm ad intellectum, an consistat etiam in affectu. — 2° Utrùm ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales. — 3° Utrùm vita contemplativa consistat solùm in uno actu aut in pluribus. — 4° Utrùm ad vitam contemplativam pertineat consideratio cujuscumque veritatis. — 5° Utrùm vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem. — 6° De motibus contemplationis quos Dionysius assignat 4 cap. De divinis nominibus. — 7° De delectatione contemplationis. — 8° De duratione contemplationis.

ARTICULUS 1. — UTRUM VITA CONTEMPLATIVA NIHIL HABEAT IN AFFECTU, SED TOTUM IN INTELLECTU (2).

De his etiam infra, art. 2 ad 1, et art. 7 ad 2, et Sent. III, dist. 35, quæst. I, art. 2, et De ver. quæst. XII, art. 2 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim Philosophus (Metaph. lib. II, text. 3), quòd « finis contemplationis est veritas. » Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quòd vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. VI, c. 18, in princ., et hom. XIV in Ezech. ante med.), quòd « Rachel, quæ interpretatur visum principium (3), vitam contemplativam significat. » Sed visio principii pertinet propriè ad intellectum. Ergo vita contemplativa propriè ad intellectum pertinet.

(1) Hæc divisio tantum pertinet ad vitam humanam, scilicet ad vitam hominis, quatenùs est ratione præditus.

(2) Docet S. Doctor vitam contemplativam non totaliter consistere in actibus intellectûs, sed ex parte quâdam in affectu esse positam.

(3) Aut *visûs principium* quasi perindè ac *visionis principium* juxta Greg. sed apud Hieron. de nominibus hebraicis *videns principium*, aut *videns Deum*.

3. Præterea, Gregorius dicit (super Ezech. homil. XIV, ante med.), quòd « ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere. » Sed vis affectiva sive appetitiva inclinat ad exteriores actiones. Ergo videtur quòd vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

Sed *contra* est quod Gregorius ibidem (Moral. lib. VI, cap. 18) dicit, quòd « contemplativa vita est charitatem Dei et proximi totà mente retinere, et soli desiderio Conditoris inhærere. » Sed desiderium et amor ad vim affectivam sive appetitivam pertinent, ut supra habitum est (1 2, qu. XXII, art. 1 et 4). Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva sive appetitiva.

CONCLUSIO. — Quanquam essentialiter vita contemplativa in opere intellectûs consistat, quia tamen unusquisque delectatur quum est adeptus id quod amat, hinc est quòd vita contemplativa ad delectationem quæ ad affectum pertinet, terminetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1), vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est (1 2, quæst. XII, art. 1), quia intentio est de fine, qui est voluntatis objectum. Et ideo vita contemplativa quantùm ad ipsam essentiam actionis (1) pertinet ad intellectum; quantùm autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ movet omnes alias potentias, et etiam intellectum ad suum actum, ut supra dictum est (1 2, quæst. IX, art. 1). — Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum vel sensibiliter vel intelligibiliter : quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia, ut dicitur (Matth. VI, 21) : *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum;* quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius (hom. XIV in Ezech. ante med.) constituit vitam contemplativam in charitate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur, cùm adeptus fuerit id quod amat : ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quæ est in affectu, ex quo etiam amor intenditur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis, et delectantis; et secundùm hoc pertinet ad vim appetitivam.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius : unde Gregorius dicit super Ezechiel. (loc. sup. cit.), quòd « vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris inardescit. »

Ad *tertium* dicendum, quòd vis appetitiva movet non solùm membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis, ut dictum est (in corp. art.) (2).

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUTES MORALES PERTINEANT AD VITAM CONTEMPLATIVAM (3).

De his etiam infra, quæst. CLXXXI, art. 1 ad 3, et art. 2 corp. et art. 4 ad 1, quæst. CLXXXI, art. 3 corp. et Opusc. XVII, cap. 7 ad 7, et Cont. gent. lib. III, cap. 37 fin. et Phys. lib. VII, lect. 6, col. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales pertineant

(1) Vel operationis illius quæ dicitur *contemplatio :* nam contemplari est videre cum quadam speciali attentione, unde ad intelligibilem visionem refertur quæ maximè affixum tenet intellectum.

(2) Per vim appetitivam intelligendo voluntatem.

(3) Juxta mentem D. Thomæ virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam, nisi dispositivè, quatenùs per earum exercitium homo ad veritatem contemplandam disponitur.

ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius (super Ezech. hom. 14, ante med.), quòd « contemplativa vita est charitatem Dei, et proximi totâ mente retinere. » Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei et proximi, quia *plenitudo legis est dilectio,* ut dicitur (Rom. XIII, 10). Ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

2. Præterea, vita contemplativa præcipuè ordinatur (1) ad Dei contemplationem : dicit enim Gregorius super Ezech. (loc. cit.), quòd « calcatis curis omnibus, ad videndum faciem sui Creatoris animus inardescit. » Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis ; dicitur enim (Matth. V, 8) : *Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt ;* et (Hebr. XII, 14) : *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* Ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

3. Præterea, Gregorius dicit (super Ezechiel. loc. cit.), quòd « contemplativa vita speciosa est in animo ; » unde significatur per Rachelem, de qua dicitur (Gen. XXIX), quod *erat pulchra facie* (2). Sed pulchritudo animi attenditur secundùm virtutes morales, et præcipuè secundùm temperantiam, ut Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 43, 45 et 46). Ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Sed *contra* est quòd virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit (Moral. lib. VI, cap. 18, et loc. sup. cit.), quòd « ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere. » Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

CONCLUSIO. — Nonnisi dispositivè morales virtutes ad vitam contemplativam spectant.

Respondeo dicendum quòd ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter : uno modo essentialiter ; alio modo dispositivè. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam, quia finis contemplativæ vitæ est consideratio veritatis. « Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 2, in princ. et lib. X, cap. ult.). Unde et ipse (Ethic. lib. X, cap. 7 et 8), virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositivè autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositivè ad vitam contemplativam pertinent.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), vita contemplativa habet motivum ex parte affectûs ; et secundùm hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causæ autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quòd virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

Ad *secundum* dicendum, quòd sanctimonia, id est munditia, causatur ex

(1) Seu *ordinatur præcipuè,* ut indicetur hic esse potissimus ac præcipuus actus contemplationis ; ne quis construat *vita contemplativa præcipuè* quasi ad contemplationem Dei alia quoque ordinari significentur, sed maximè vita hæc, etc.

(2) Seu *decorâ facie et venusto aspectu* (vers. 17).

virtutibus quæ sunt circa passiones impedientes puritatem rationis; pax autem causatur ex justitia quæ est circa operationes, secundùm illud (Isa. xxxii, 17) : *Opus justitiæ pax;* inquantum scilicet ille qui ab injuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, inquantum causant pacem et munditiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd pulchritudo, sicut supra dictum est (quæst. cxlv, art. 2), consistit in quadam charitate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur; ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare (1). Et ideo in vita contemplativa, quæ consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo : unde et (Sap. viii, 2) de contemplatione sapientiæ dicitur : *Amator factus sum formæ illius.* In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participativè, inquantum scilicet participant ordinem rationis; et præcipuè in temperantia, quæ reprimit concupiscentias maximè lumen rationis obscurantes. Et inde est quòd virtus castitatis maximè reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereæ maximè deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit (Soliloquiorum lib. i, cap. 10, circa med.).

ARTICULUS III. — UTRUM AD VITAM CONTEMPLATIVAM PERTINEANT DIVERSI ACTUS (2).

De his etiam Sent. iii, dist. 35, quæst. i, art. 2, et iv, dist. 5, quæst. iv, art. 2, quæst. i ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim de Sancto Victore (De contempl. lib. i, cap. 3) distinguit inter contemplationem, meditationem et cogitationem. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quòd vitæ contemplativæ sint diversi actus.

2. Præterea, Apostolus (II. Corinth. iii, 18) dicit : *Nos verò revelatâ facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eamdem claritatem.* Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo præter tria prædicta, etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

3. Præterea, Bernardus dicit (De consider. lib. v, cap. ult. à med.), quòd « prima et maxima contemplatio est admiratio majestatis. » Sed admiratio, secundùm Damascenum (Orth. fid. lib. ii, cap. 15), ponitur species timoris. Ergo videtur quòd plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

4. Præterea, ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio et meditatio. Pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus : nam de Maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur (Lucæ x, 39), quòd *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius.* Ergo videtur quòd plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

Sed *contra* est quòd vita hìc dicitur operatio cui homo principaliter intendit. Ergo si plures sunt operationes vitæ contemplativæ, non erit una vita contemplativa, sed plures.

CONCLUSIO. — Quamvis unico contemplationis actu vita contemplativa perficiatur, variis tamen animi operibus, ad eam homines ascendunt, ut auditione, lectione, oratione, meditatione, consideratione, cogitatione, etc.

Respondeo dicendum quòd de vita contemplativa nunc loquimur, secundùm quòd ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem

(1) Sive proportionis debitæ in aliis ordinatio.

(2) In hoc articulo declarat S. Doctor vitam contemplativam habere unum actum in quo formaliter perficitur; scilicet veritatis contemplationem.

et angelum, ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 7, ante med. lect. 2), quòd angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, à quo habet unitatem; habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem, quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis (1); alii autem pertinent ad deductionem principiorum (2) in veritatem ejus cujus cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cogitatio, secundùm Richardum de Sancto Victore (loc. cit. in arg.), videtur pertinere ad multorum inspectionem ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem (3). Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, et discursus rationis circa diversa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentæ : quamvis, secundùm Augustinum (De Trin. lib. xiv, cap. 7), cognitio dici possit omnis actualis operatio intellectûs. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicujus contemplationem : et ad idem pertinet consideratio secundùm Bernardum (loc. cit. in arg. 3, et lib. ii, cap. 2), quamvis secundùm Philosophum (De anima, lib. iii, text. 1), omnis operatio intellectûs consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit (De contempl. lib. i, cap. 4, in princ.), quòd « contemplatio est perspicax, et liber contuitus animi in res perspiciendas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus : cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus. »

Ad *secundum* dicendum, quòd *speculatio*, ut Glossa Augustini (ord. De Trin. lib. xv, cap. 8, à princ.) dicit ibidem, « dicitur à speculo, non à specula (4). » Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet : unde speculatio ad meditationem reduci videtur.

Ad *tertium* dicendum, quòd admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem : unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim (art. 1 huj. quæst.), quòd contemplatio in affectum terminatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter : uno modo per ea quæ ab alio accipit : et sic quidem quantùm ad ea quæ homo à Deo accipit necessaria est oratio, secundùm illud (Sapient. vii, 7): *Invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ;* quantùm verò ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus, secundùm quod accipit ex voce loquentis; et lectio secundùm quòd accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo necessarium est quòd adhibeat proprium studium: et sic requiritur meditatio.

(1) Ad hoc opus est auditione, lectione ac præsertim oratione quâ Deus intellectum illuminat, tenebrasque errorum expellit.

(2) Ad id se referunt meditatio, speculatio, consideratio et cogitatio. De his variis actibus agitur in respons. ad 1 et 2.

(3) De cogitatione quippe ait quòd *per devia quæque passim hùc illùcque vagatur*; et postea quòd *vago semper motu de uno ad aliud transit*.

(4) Quod et Aug. De Trin. lib. xv, cap. 8 docuit ipse in hæc verba scribens : *Speculantes dicit per speculum videntes : non à specula prospicientes, quod in græca lingua non est ambiguum*.

ARTICULUS IV. — UTRUM VITA CONTEMPLATIVA SOLUM CONSISTAT IN CONTEMPLATIONE DEI, AN ETIAM IN CONSIDERATIONE CUJUSCUMQUE VERITATIS (1).

De his etiam infra, art. 7 corp. et quæst. CLXXXI, art. 4 ad 2, et quæst. CLXXXII, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 35, quæst. I, art. 2, quæst. III.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita contemplativa non solùm consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cujuscumque veritatis. Dicitur enim (Psal. CXXXVIII, 14): *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis.* Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis. Ergo videtur quòd ad vitam contemplativam pertineat non solùm divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

2. Præterea, Bernardus (De considerat. lib. V, cap. ult. à med.) dicit quòd « prima contemplatio est admiratio majestatis; secunda est judiciorum Dei; tertia est beneficiorum ipsius; quarta est promissorum. » Sed inter hæc quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia verò tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solùm consistit in consideratione divinæ veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

3. Præterea, Richardus de Sancto Victore (De contempl. lib. I, cap. 6) distinguit sex species contemplationum : quarum prima est secundùm solam imaginationem, dum attendimus res corporales; secunda autem est in imaginatione, secundùm rationem, prout scilicet sensibilium ordinem et dispositionem consideramus : tertia est in ratione secundùm imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur; quarta autem est in ratione secundùm rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quæ imaginatio non novit; quinta autem est supra rationem, non tamen præter rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus ea quæ humanâ ratione comprehendi non possunt; sexta autem est supra rationem, et præter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quæ humanæ rationi repugnare videntur, sicut ea quæ dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio veritatis non solùm respicit divinam veritatem, sed etiam eam quæ in creaturis consideratur.

4. Præterea, in vita contemplativa quæritur contemplatio veritatis, inquantum est perfectio hominis. Sed quælibet veritas est perfectio humani intellectûs. Ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. VI, cap. 28, ante med.), quòd « in contemplatione, principium, quod Deus est, quæritur. »

CONCLUSIO. — Primò et principaliter divinæ veritatis contemplatio ad vitam spectat contemplativam : dispositivè verò, et quasi secundariò virtutes morales, et divinorum effectuum consideratio.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. 2 huj. quæst.), ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter: uno modo principaliter; alio modo secundariò vel dispositivè. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. I, cap. 8, in med.), quòd « contemplatio Dei promittitur nobis ut actio-

(1) In hoc articulo docet S. Doctor vitam contemplativam consistere principaliter in contemplatione Dei, secundariò verò consideratione aliarum veritatum quæ ad Deum ipsum semper se referunt.

num omnium finis atque æterna perfectio gaudiorum, » quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem; unde et perfectè beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfectè, videlicet per speculum et in ænigmate (1) : unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hìc incipit, ut in futuro continuetur. Unde et Philosophus (Ethic. lib. x, cap. 6, 7 et 8) in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. — Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundùm illud (Rom. I, 20) : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, inde est quòd etiam contemplatio divinorum effectuum secundariò ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit in libro De vera religione (cap. 29, parum à princ.), quòd « in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. — Sic ergo ex præmissis (art. 1, 2 et 3 præcedentibus) patet quòd ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent : primò quidem virtutes morales; secundò autem alii actus præter contemplationem; tertiò verò contemplatio divinorum effectuum; quartum verò et completivum est ipsa contemplatio divinæ veritatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd David cognitionem operum Dei quærebat, ut ex hoc manuduceretur in Deum; unde alibi dicit (Psal. CXLII, 5): *Meditatus sum in omnibus operibus tuis; et in factis manuum tuarum meditabar : expandi manus meas ad te.*

Ad *secundum* dicendum, quòd ex consideratione divinorum judiciorum manuducitur homo in contemplationem divinæ justitiæ; ex consideratione autem divinorum beneficiorum et promissorum manuducitur homo in cognitionem divinæ misericordiæ seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos vel exhibendos (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo verò gradu ponitur progressus à sensibilibus ad intelligibilia; in tertio verò gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundùm intelligibilia; in quarto verò gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quæ per sensibilia pervenitur; in quinto verò gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quæ per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quæ ratio nec invenire, nec capere potest; quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad *quartum* dicendum, quòd ultima perfectio humani intellectûs est veritas divina; aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam (3).

(1) Secundùm illud Apostoli (II. Cor. v, 6) : *Dum sumus in corpore, peregrinamur à Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem.*

(2) Ex magnitudine et excellentia operis intelligitur majestas, omnipotentia et sapientia Dei.

(3) Quod intelligendum est, ait Sylvius, de veritatibus necessariis, nam cognitio contingentium non pertinet per se ad perfectionem intellectûs humani (quæst. LX, art. 4 ad 2).

ARTICULUS V. — UTRUM VITA CONTEMPLATIVA SECUNDUM STATUM HUJUS VITÆ POSSIT PERTINGERE AD VISIONEM DIVINÆ ESSENTIÆ (1).

De his etiam part. I, quæst. XII, art. 2, et 1 2, quæst. XCIII, art. 2, et Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 2, et IV, dist. 49, quæst. II, art. 7, et Cont. gent. lib. III, cap. 47, et De ver. quæst. X, art. 1, et quodl. I, art. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita contemplativa secundùm statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ, quia, ut habetur (Genesis XXXII, 20), Jacob dixit : *Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.* Sed visio faciei Dei est visio divinæ essentiæ. Ergo videtur quòd aliquis per contemplationem in præsenti vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. VI, cap. 27, versùs fin.), « quòd viri contemplativi ad semetipsos introrsùs redeunt, in eo quòd spiritualia rimantur, et nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortassè tractas manu discretionis abigunt; sed incircumscriptum lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suæ imagines deprimunt, et in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quòd sunt. » Sed homo non impeditur à visione divinæ essentiæ, quæ est lumen incircumscriptum, nisi per hoc quòd necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus. Ergo videtur quòd contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndum incircumscriptum lumen per essentiam.

3. Præterea, Gregorius (Dialog. lib. II, cap. 35, à med.) dicit : « Animæ videnti Creatorem angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei, scilicet beatus Benedictus, qui in turri globum igneum, angelos quoque ad cœlum redeuntes videbat, hæc procul dubio cernere nonnisi Dei lumine poterat. » Sed beatus Benedictus adhuc in præsenti vita vivebat. Ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndam Dei essentiam.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XIV, inter med. et fin.) : « Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscripti luminis radio mentis oculos infigat. »

CONCLUSIO. — Impossibile est aliquem per contemplationem, in statu præsentis vitæ, sensuum usu permanente, ad divinam videndam essentiam pertingere, quanquam per raptum qualis Paulo accidit, id fieri possit.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (Super Genesim ad litt. lib. XII, cap. 27, circa fin.), « nemo videns Deum vivit istâ vitâ quâ mortaliter vivitur in istis sensibus corporis; sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur sive omnino exiens de corpore, sive alienatus à carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem; » quæ supra diligentiùs pertractata sunt (quæst. CLXXV, art. 4 et 5), ubi dictum est de raptu; et in primo, ubi actum est de Dei visione (quæst. XII, art. 2). — Sic ergo dicendum est quòd in hac vita potest esse aliquis dupliciter : uno modo secundùm actum, inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis, et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertingere ad videndum Dei essentiam; alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter et non secundùm actum, inquantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma; ita tamen ut non utatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu; et sic potest contemplatio hujus vitæ pertingere ad visionem divinæ essentiæ. Unde supremus gradus

(1) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba S. Scripturæ (I. Tim. VI) : *Deus habitat locum inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest* (Ex. XXXIII) : *Non videbit me homo et vivet.*

contemplationis præsentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu, secundùm quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ et futuræ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Dionysius, in epistola ad Caium monachum (quæ est 1, circa med.), dicit, « si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. » Et Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XIV, inter med. et finem), quòd « nequaquam omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur; sed quiddam sub illa speculatur anima, unde refota proficiat, et post ad visionis ejus gloriam pertingat. » Per hoc ergo quod Jacob dixit : *Vidi Deum facie ad faciem*, non est intelligendum quòd Dei essentiam viderit, sed quòd formam, scilicet imaginariam, vidit, in qua Deus locutus est ei; vel « quia per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem ejus vocavit, » sicut Glossa Gregorii (ord. Moral. lib. XXIV, cap. 5, à med.) ibidem dicit.

Ad *secundum* dicendum, quòd contemplatio humana secundùm statum præsentis vitæ non potest esse absque phantasmatibus, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 30). Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus; sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis : et hoc non solùm in cognitione naturali, sed etiam in eis quæ per revelationem cognoscimus. Dicit enim Dionysius (De cœlest. hierarch. implic. cap. 2 et cap. 1, à med.), quòd « angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis, ex cujus virtute restituimur in simplum radium, » id est, in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit, quòd « contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt, » quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potiùs in consideratione intelligibilis veritatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quòd beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit; sed vult ostendere quòd quia « videnti Creatorem angusta est omnis creatura, » consequens est quòd per illustrationem divini luminis de facili possint quæcumque videri. Unde subdit : « Quamlibet enim parum de luce Creatoris aspexerit, breve fit ei omne quod creatum est. »

ARTICULUS VI. — UTRUM OPERATIO CONTEMPLATIONIS CONVENIENTER DISTINGUATUR PER TRES MOTUS, CIRCULAREM, RECTUM ET OBLIQUUM (1)

De his etiam supra, quæst. CLXXIX, art. 1 ad 3, et De ver. quæst. VIII, art. 15 ad 3, et quæst. X, art. 8 ad 10, et Opusc. XX, lib. III, cap. 2 et 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, circularem, rectum et obliquum (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 7). Contemplatio enim tantùm ad quietem pertinet, secundùm illud (Sap. VIII, 16) : *Intrans in domum meam conquiescam cum illa.* Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplativæ vitæ per motus designari debent.

2. Præterea, actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet, secundùm quem homo cum angelis convenit. Sed in angelis aliter assignat Dionysius hos motus quàm in anima : dicit enim (loc. cit.), motum *circularem* angeli esse « secundùm illuminationes pulchri et boni. » Motum autem *circularem* animæ secundùm plura determinat; quorum primum est « introitus animæ ab exterioribus ad seipsam; » secundum est « quædam con-

(1) Verba illa sunt ex libro S. Dionysii Areopagitæ (De divin. nom. cap. IV) excerpta, et occasione eorum S. Doctor varias contemplationis operationes in hoc articulo describit.

volutio virtutum ipsius per quam anima liberatur ab errore, et ab exteriori occupatione ; » tertium autem est « unio ad ea quæ supra se sunt. » Similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque. Nam *rectum* motum angeli dicit esse, « secundùm quòd procedit ad subjectorum providentiam : » motum autem *rectum* animæ ponit in duobus : primò quidem in hoc « quòd progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam ; » secundò autem in hoc « quòd ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur. » Sed etiam motum obliquum diversimodè in utrisque determinat. Nam *obliquum* motum in angelis assignat ex hoc « quòd providendo minus habentibus manent in identitate circa Deum ; » *obliquum* autem motum animæ assignat ex eo « quòd anima illuminatur divinis cognitionibus rationaliter et diffusè. » Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.

3. Præterea, Richardus de Sancto Victore (De contempl. lib. I, cap. 5) ponit multas alias differentias motuum ad similitudinem volatilium cœli : « quorum quædam nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur, et hoc sæpiùs repetere videntur ; alia verò dextrorsum, vel sinistrorsùm divertunt multoties ; quædam verò moventur in anteriora vel posteriora frequenter ; alia verò quasi in gyrum vertuntur secundùm latiores vel contractiores circuitus ; quædam verò quasi immobiliter suspensa in uno loco manent. » Ergo videtur quòd non sint solùm tres motus contemplationis.

In *contrarium* est auctoritas Dionysii (Cit. in arg. 1).

CONCLUSIO. — **Omnis perfecta contemplationis ratio, tribus animæ motibus perficitur : circulari, quo omnes animæ operationes ad simplicem divinæ veritatis contemplationem reducuntur ; recto, quo ab exterioribus sensibilibus in intelligibilia elevatur ; obliquo, quo illuminationibus divinis ratiocinando utitur.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est supra (quæst. præc. art. 1 ad 3), operatio intellectûs, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundùm quòd motus est actus perfecti, ut Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 28). Quia vero per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt ; inde est quòd etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundùm similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores et primi sunt locales, ut probatur (Phys. lib. VIII, text. 55 et 57). Et ideo sub eorum similitudine potissimæ operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiæ : nam quidam est *circularis* secundùm quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum ; alius autem est *rectus*, secundùm quem aliquid procedit ab uno in aliud ; tertius autem est *obliquus*, quasi compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem attribuitur motui circulari ; operatio autem intelligibilis, secundùm quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto ; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa attribuitur motui obliquo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus ; sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo convenit in intellectu cum angelis in genere ; sed vis intellectiva est multò altior in angelo quàm in homine ; et ideo alio modo oportet hos motus in hominibus et in angelis assignare,

secundùm quòd diversimodè se habent ad uniformitatem. Intellectus enim angeli habet cognitionem uniformem secundùm duo. Primò quidem quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum ; secundò quia non intelligit veritatem intelligibilium discursivè, sed simplici intuitu. Intellectus verò animæ à sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, et cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit. Et ideo Dionysius motum *circularem* in angelis assignat, inquantum uniformiter et indesinenter absque principio et fine intuentur Deum ; sicut motus circularis carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum. In anima verò, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quòd duplex ejus difformitas amoveatur. Primò quidem illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora, et hoc est quòd primò ponit in motu circulari animæ « introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam. » Secundò autem oportet quòd removeatur secunda difformitas quæ est per discursum rationis ; et hoc idem contingit secundùm quòd omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis : et hoc est quod secundò dicit, quòd necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius, » ut scilicet cessante discursu, figatur ejus intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non est error ; sicut patet quòd circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. Et tunc, istis duobus præmissis, tertiò ponitur uniformitas conformis angelis, secundùm quòd prætermissis omnibus (1), in sola Dei contemplatione persistit : et hoc est quod dicit : « Deinde sic uniformis facta unitè, id est, conformiter unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur. » Motus autem *rectus* in angelis accipi non potest secundùm id quòd in considerando procedat ab uno in aliud, sed solùm secundùm ordinem suæ providentiæ, secundùm scilicet quòd angelus superior inferiores illuminat per medios ; et hoc est quod dicit quòd « in directum moventur angeli quando procedunt ad subjectorum providentiam recta omnia transeuntes, » id est, secundùm ea quæ secundùm rectum ordinem disponuntur. Sed *rectum* motum ponit in anima secundùm hoc quòd ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. *Obliquum* autem motum ponit in angelo compositum ex recto et circulari, inquantum secundùm contemplationem Dei inferioribus providet ; in anima autem ponit motum *obliquum* similiter ex recto et circulari compositum, prout scilicet illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd illæ diversitates motuum quæ accipiuntur secundùm differentiam ejus quod est sursùm et deorsùm, dextrorsùm et sinistrorsùm, ante et retrò, et secundùm diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo : nam per omnes designatur discursus rationis. Quod quidem si fit à genere ad speciem, vel à toto ad partem, erit, ut ipse exponit, secundùm sursùm et deorsùm ; si verò sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundùm dextrorsùm et sinistrorsùm ; si verò sit à causis in effectus, erit ante et retrò ; si verò sit secundùm accidentia, quæ circumstant rem propinquam, vel remotam, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est à sensibilibus ad intelligibilia, secundùm ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum ; quando autem est secundùm illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum, ut ex dictis patet (in solut. præc.). Sola autem immobilitas, quam ponit, pertinet ad

(1) Scilicet rebus exterioribus à quibus ad seipsum redit ; et variis ratiocinationibus quibus de uno ad aliud discurrit.

motum circularem. Unde patet quòd Dionysius multò sufficientiùs et subtiliùs motum contemplationis describit (1).

ARTICULUS VII. — UTRUM CONTEMPLATIO DELECTATIONEM HABEAT (2).

De his etiam 1 2, quæst. III, art. 5 corp. et Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 2, quæst. II, ad 1.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quòd delectatio non pertineat ad contemplationem.

2. Præterea, omnis contentio et omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio et certamen; dicit enim Gregorius (super Ezech. hom. XIV, inter med. et fin.), quòd « anima, cùm contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modò quasi exuperat, quia intelligendo et sentiendo de incircumscripto lumine aliquid degustat; modò succumbit, quia degustando iterùm deficit. » Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

3. Præterea, delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur (Ethic. lib. X, cap. 4). Sed contemplatio viæ est imperfecta, secundùm illud (I. Corinth. XIII, 12) : *Videmus nunc per speculum in ænigmate.* Ergo videtur quòd vita contemplativa delectationem non habeat.

4. Præterea, læsio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit læsionem corporalem; unde (Genes. XXXII, dicitur quòd Jacob postquam dixerat : *Vidi Dominum facie ad faciem*, claudicabat pede, eò quòd tetigerit nervum femoris ejus, et obstupuerit. Ergo videtur quòd in vita contemplativa non sit delectatio.

Sed *contra* est quod de contemplatione sapientiæ dicitur (Sap. VIII, 16) : *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus, sed lætitiam et gaudium :* et Gregorius dicit super Ezech. (loc. sup. cit.), quòd « contemplativa vita amabilis valdè dulcedo est. »

CONCLUSIO. — Non modò ex ratione contemplationis vita contemplativa est hominibus delectabilis, sed ex divini amoris radice est omnibus aliis delectabilibus longè jucundior.

Respondeo dicendum quòd aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundùm propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundùm suam naturam, prout est animal rationale : ex quo contingit quòd « omnes homines naturâ scire desiderant, et per consequens in cognitione veritatis delectantur : et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ et scientiæ, ex quo accidit quòd sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur : sicut etiam accidit in visione corporali quæ delectabilis redditur, non solùm ex eo quòd ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quòd videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipuè consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas, ut dictum est (art. 1 huj. quæst. et art. 2 ad 1), inde est quòd in vita contemplativa non solùm est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris. Et quantùm ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam

(1) De his videri potest B. Thomas (lib. De divin. nom. lect. VII, cap. 4).

(2) In multis locis sacra Scriptura contemplationis delectationem commendat (Ps. XXXIV) : *Anima mea exultabit in Domino, et delectabitur super salutari suo : omnia ossa mea dicent : Domine, quis similis tui?*

et delectatio spiritualis potior est quàm carnalis, ut supra habitum est (1 2, quæst. xxxi, art. 3) cùm de passionibus ageretur; et ipse amor quo ex charitate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et (Ps. xxxiii, 6) dicitur : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vita contemplativa, licèt essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quòd etiam terminus et finis vitæ contemplativæ habet *esse* in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, et ipsa delectatio rei visæ ampliùs excitat amorem. Unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xiv, circa med.), quod « cùm quis ipsum quem amat viderit, in amore ipsius ampliùs ignescit. » Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ, ut scilicet non solùm divina veritas videatur, sed etiam ametur.

Ad *secundum* dicendum, quòd contentio vel certamen, quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem. Non enim aliquis delectatur in re contra quam pugnat, sed in re pro qua quis pugnat, cùm eam homo adeptus fuerit, cæteris paribus, magis in ea delectatur; sicut Augustinus dicit (Confess. lib. viii, cap. 3, ante med.), quòd « quantò fuit majus periculum in prælio, tantò majus est gaudium in triumpho. » Non est autem in contemplatione contentio et certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectûs et ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundùm illud (Sap. ix, 15) : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.* Et inde est quòd quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat; sed magis odit proprium defectum et gravitatem corruptibilis corporis, ut dicat cum Apostolo (Rom. vii, 24) : *Infelix ego homo : quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Unde et Gregorius dicit (Super Ezech. loc. cit. in arg.) : « Cùm Deus jam per desiderium et intellectum cognoscitur, omnem in nobis voluptatem carnis arefacit. »

Ad *tertium* dicendum, quòd contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriæ : et similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ, de qua dicitur (Psal. xxxv, 9) : *Torrente voluptatis tuæ potabis eos.* Sed contemplatio divinorum quæ habetur in via, etsi sit imperfecta, tamen est delectabilior omni aliâ contemplatione, quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Unde Philosophus dicit (De partibus animalium, lib. i, cap. 5, circ. princ.) : « Accidit circa illas honorabiles existentes et divinas substantias, minores nobis existere theorias : sed etsi secundùm modicum attingamus eas, tamen propter honorabilitatem cognoscendi delectabilius aliquid habent quàm quæ apud nos omnia. » Et hoc est etiam quòd Gregorius dicit super Ezechiel. (loc. supra cit.) : « Contemplativa vita amabilis valdè dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cœlestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit. »

Ad *quartum* dicendum, quòd Jacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia « necesse est ut debilitato amore sæculi, convalescat aliquis ad amorem Dei, » ut Gregorius dicit super Ezechiel. (loc. cit.). Et ideo « post agnitionem suavitatis Dei unus in nobis pes sanus remanet atque alius claudicat : omnis enim qui uno pede claudicat, solùm illi pedi innititur quem sanum habet » (ut subjungit).

ARTICULUS VIII. — UTRUM VITA CONTEMPLATIVA SIT DIUTURNA (1).

De his etiam part. I, quæst. xx, art. 4 ad 5, et Sent. III, dist. 35, quæst. I, art. 4, quæst. III.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quæ ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivæ perfectiones hujus vitæ evacuabuntur, secundùm illud (I. Cor. XIII, 8) : *Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur.* Ergo vita contemplativa evacuatur.

2. Præterea, dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim et pertranseundo degustat : unde Augustinus dicit (Confess. lib. x, cap. 40, parum ante fin.) : « Intromittis me in affectum multùm inusitatum introrsùm, ad nescio quam dulcedinem ; sed recido in hæc ærumnosis ponderibus. » Gregorius etiam (Moral. lib. v, cap. 23, ad fin.), exponens illud (Job, IV) : *Cùm spiritus, me præsente, transiret,* dicit : « In suavitate contemplationis intimæ non diù mens figitur, quia ad semetipsam ipsâ immensitate luminis reverberatâ revocatur. » Ergo vita contemplativa non est diuturna.

3. Præterea, illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. « Vita autem contemplativa est melior quàm secundùm hominem (2), » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 7, ad fin.). Ergo videtur quòd vita contemplativa non sit diuturna.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Luc. x, 42) : *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea ;* quia, ut Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XIV, à med.), « contemplativa hìc incipit, ut in cœlesti patria perficiatur. »

CONCLUSIO. — Vita contemplativa non tantùm secundùm se, sed etiam quantùm ad nos diuturnitatem habere potest.

Respondeo dicendum quòd aliquod potest dici diuturnum dupliciter : uno modo secundùm suam naturam ; alio modo quoad nos. Secundùm se quidem manifestum est quòd vita contemplativa diuturna est dupliciter uno modo eò quòd versatur circa incorruptibilia et immobilia ; alio modo, quia non habet contrarium : delectationi enim quæ est in considerando, nihil est contrarium, ut dicitur (Topic. lib. I, cap. 13, in explic. loci 2). — Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est, tum quia competit nobis secundùm actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundùm intellectum, unde potest post hanc vitam durare ; tum etiam quia in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus, unde magis in hujusmodi operibus continuè persistere possumus, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 7, parum à princ.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd modus contemplandi non est idem hìc et in patria ; sed vita contemplativa dicitur manere ratione charitatis, in qua habet et principium et finem : et hoc est quod Gregorius dicit (super Ezech. hom. XIV, post med.) : « Contemplativa hìc incipit, ut in cœlesti patria perficiatur ; quia amoris ignis, qui hìc ardere inchoat, cùm ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius ampliùs ignescit. »

Ad *secundum* dicendum, quòd nulla actio potest diù durare in sui summo. Summum autem contemplationis est, ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 7, et De cœl. hierarch. cap. 3, ante med.), sicut supra positum est (art. 6 huj.

(1) Probat S. Doctor vitam contemplativam esse diuturnam et simpliciter et quoad nos.

(2) Id est melior quam homini prout homo est conveniat.

qu. ad 2). Unde etsi quantùm ad hoc contemplatio diù durare non possit, tamen quantùm ad alios contemplationis actus potest diù durare.

Ad *tertium* dicendum, quòd Philosophus dicit vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundùm hoc quòd aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus, qui est incorruptibilis et impassibilis in se; et ideo actio ejus potest esse diuturnior.

QUÆSTIO CLXXXI.

DE VITA ACTIVA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vita activa; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam. — 2° Utrùm prudentia pertineat ad vitam activam. — 3° Utrùm doctrina pertineat ad vitam activam. — 4° De diuturnitate vitæ activæ.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNES ACTUS VIRTUTUM MORALIUM PERTINEANT AD VITAM ACTIVAM (1).

De his etiam supra, quæst. LXXX, art. 2 corp. et Opusc. XVII, cap. 7 ad 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solùm in his quæ sunt ad alterum: dicit enim Gregorius (Super Ezech. hom. XIV, parum ante med.), quòd « activa vita est panem esurienti tribuere; » et in fine, multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, subdit: « Et quæ singulis quibuscumque expediunt, dispensare. » Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solùm secundùm justitiam, et partes ejus, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII, art. 1 et 2, et 1 2, qu. LX, art. 2 et 3). Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XIV, à med.): quòd « per Liam, quæ fuit lippa, sed fecunda, significatur vita activa, quæ dum occupatur in opere, minùs videt; sed dum modò per verbum, modò per exemplum, ad imitationem suam proximos accendit, multos in opere bono filios generat. » Hoc autem magis videtur pertinere ad charitatem, per quam diligimus proximum, quàm ad virtutes morales. Ergo videtur quòd actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

3. Præterea, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2), virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam. Sed dispositio et perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quòd virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (De summo bono, cap. 15, parum à princ.): « In activa vita priùs per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa jam purâ mentis acie ad contemplandum divinum lumen quisque pertranseat. » Sed cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

CONCLUSIO. — Virtutes morales ad vitam activam essentialiter pertinent.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CLXXIX, art. 1), vita activa et contemplativa distinguuntur secundùm diversa studia hominum intendentium ad diversos fines: quorum unum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplativæ; aliud autem est exterior operatio

(1) In hoc articulo docet S. Doctor quarumvis virtutum moralium actus ad essentiam vitæ activæ pertinere.

ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem quòd in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 2, circa princ. et lib. X, cap. ult.), quòd « ad virtutem quidem scire, parum aut nihil prodest (1). » Unde manifestum est quòd virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde et Philosophus (Ethic. lib. X, cap. 7 et 8) virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd inter virtutes morales præcipua est justitia, quâ aliquis ad alterum ordinatur, ut Philosophus probat (Ethic. lib. V, cap. 1, à med.). Unde vita activa describitur per ea quæ ad alterum ordinantur, non quia in his solùm, sed quia in his principaliùs consistit.

Ad *secundum* dicendum, quòd per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum; quod Gregorius ibi attribuit vitæ activæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut virtus quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem ejus, ita etiam quando aliquis utitur his quæ sunt vitæ activæ, solùm prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt, tanquam secundùm se bonis, non autem tanquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam. Quamvis etiam dici possit quòd vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam.

ARTICULUS II. — UTRUM PRUDENTIA PERTINEAT AD VITAM ACTIVAM.

De his etiam supra, quæst. LXXX, art. 2 corp. et præsenti quæst. art. 1 corp. et Opusc. XVII, cap. 7 ad 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit (Super Ezech. hom. 14, à med.) quòd « activa vita, dum occupatur in opere, minùs videt; » unde significatur per Liam quæ lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit oculos claros ut rectè judicet homo de agendis. Ergo videtur quòd prudentia non pertineat ad vitam activam.

3. Præterea, prudentia media est inter virtutes morales et intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est (art. præc.), ita intellectuales ad contemplativam. Ergo videtur quòd prudentia non pertineat neque ad vitam activam, neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus, quod Augustinus ponit (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 2 et 19).

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. X, cap. 8), prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

CONCLUSIO. — Cùm per prudentiam disponatur homo ad virtutum moralium actus, consequitur inde prudentiam ad vitam activam pertinere.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc. ad 3, et 1 2, quæst. XVIII, art. 7), id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, præcipuè in moralibus, trahitur ad speciem ejus ad quod ordinatur; sicut « ille qui mœchatur, ut furetur, magis dicitur fur quàm mœchus, » secundùm

(1) Juxta mentem Philosophi scientia speculativa parum prodest ad virtutem, quia non satis est ut homo sit virtute præditus, bonum cognoscere, sed etiam necesse est bonum præcognitum operari.

Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 2, parum à princ.). Manifestum est autem quòd cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium sicut ad finem; est enim « recta ratio agibilium, » sicut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 5), unde et fines virtutum moralium sunt principia prudentiæ, sicut in eodem libro Philosophus dicit. Sicut ergo dictum est (art. præc. ad 3), quòd virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita cognitio prudentiæ, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directè pertinet ad vitam activam; si tamen prudentia propriè sumatur, secundùm quod Philosophus de ea loquitur. Si autem sumatur communiùs, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantùm ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplativam; secundùm quod Tullius dicit (De offic. lib. i, in tit. *De quatuor virtutibus unde omnia officia manant*, quòd « qui acutissimè et celerrimè potest et videre verum, et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus ritè haberi solet. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est (1 2, quæst. xviii, art. 4 et 6), et ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet quæ finem habet in ipsa cognitione veritatis. Cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitivæ virtutis, pertinet ad vitam activam.

Ad *secundùm* dicendum, quòd occupatio exteriorum rerum facit hominem minùs videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separatæ à sensibilibus, in quibus operationes activæ vitæ consistunt, sed tamen occupatio exterior activæ vitæ facit hominem magis clarè videre in judicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam, tum propter mentis attentionem, quia « ubi intenderis, ibi ingenium valet, » ut Sallustius dicit (in Conjur. Catil. circa princ. orat. Cæsaris).

Ad *tertium* dicendum, quòd prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales et morales quantùm ad hoc quòd in subjecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium vivendi genus medium est inter activam vitam et contemplativam, quantùm ad ea circa quæ occupatur, quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

ARTICULUS III. — UTRUM DOCERE SIT ACTUS VITÆ ACTIVÆ AN CONTEMPLATIVÆ (1).

De his etiam Sent. iii, dist 35, quæst. i, art. 3, quæst. i ad 3, et De ver. quæst. xi, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd docere non sit actus vitæ activæ, sed contemplativæ. Dicit enim Gregorius (Super Ezech. hom. v, inter med. et fin.), quòd « viri perfecti bona cœlestia, quæ saltem per speculum contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimæ claritatis accendunt. » Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitæ contemplativæ.

2. Præterea, ad idem genus vitæ videtur reduci actus et habitus. Sed docere est actus sapientiæ : dicit enim Philosophus (in princ. Metaphys. cap. 1, à med.), quòd « signum scientis est posse docere. » Cùm ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quòd etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

3. Præterea, sicut contemplatio est actus vitæ contemplativæ, ita et ora-

(1) Docere ad vitam activam propriè pertinet, et illa operatio sic in Scripturis commendatur (i. Tim. iv) : *Attende tibi et doctrinæ; insta in illis : hoc enim faciens, teipsum salvum facis, et eos qui te audiunt.*

tio. Sed oratio, quâ quis orat pro alio, nihilominùs pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quòd aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XIV, parum ante med.) : « Activa vita est panem esurienti tribuere, verba sapientiæ nescientem docere. »

CONCLUSIO. — **Doctrina, quæ est docendi scientia vel actus, ad activam tantummodo vitam spectat ; doctrina verò quæ est interna veritatis apprehensio, interdum ad activam et interdum ad contemplativam vitam refertur.**

Respondeo dicendum quòd actus doctrinæ habet duplex objectum : fit enim doctrina per locutionem ; locutio autem est signum audibile interioris conceptùs. Est ergo unum objectum doctrinæ id quod est materia, sive objectum interioris conceptionis : et quantùm ad hoc objectum quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam. — Ad activam quidem, quando homo interiùs concipit aliquam veritatem, ut per eam in exteriori actione dirigatur ; ad contemplativam autem quando homo interiùs concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cujus consideratione et amore delectatur. Unde Augustinus dicit (in lib. De verb. Domini, serm. 27, cap. 1, circa fin.) : « Eligant sibi partem meliorem, scilicet vitæ contemplativæ, vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem, » ubi manifestè dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere. — Aliud verò objectum doctrinæ est ex parte sermonis audibilis : et sic objectum doctrinæ est ipse audiens : et quantùm ad hoc objectum omnis doctrina (1) pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa expressè loquitur de doctrina quantùm ad materiam, prout versatur circa considerationem et amorem veritatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd habitus et actus communicant in objecto : et ideo manifestè illa ratio procedit ex parte materiæ interioris conceptionis. Intantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, inquantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quòd possit alium adducere ad intellectum veritatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solùm erga Deum, qui est intelligibilis veritas : sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

ARTICULUS IV. — UTRUM VITA ACTIVA MANEAT POST HANC VITAM.

De his etiam part. I, quæst. XX, art. 4 ad 3, et 1 2, quæst. LXVII, art. 1 ad 2, et Sent. III, dist. 35, quæst. I, art. 4, quæst. III, et Cont. gent. lib. III, cap. 63 fin. et De ver. quæst. II, art. 4 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita activa maneat post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent actus moralium virtutum, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. XIV, cap. 9). Ergo videtur quòd vita activa permaneat post hanc vitam.

2. Præterea, docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est (art. præc.). Sed in futura vita, in qua similes erimus angelis, poterit esse doctrina ; sicut et in angelis esse videtur, quorum unus alium illuminat, purgat et perficit ; quod refertur ad scientiæ assumptionem, ut patet per Dionysium (De cœl. hier. cap. 7, inter med. et fin.). Ergo videtur quòd vita activa remaneat post hanc vitam.

(1) Cum sit occupatio exterior ; sive fiat voce, sive scripto.

3. Præterea, illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed vita activa videtur esse de se durabilior : dicit enim Gregorius (Super Ezech. hom. v, à med.), quòd « in vita activa fixi permanere possumus ; in contemplativa autem intentâ mente manere nullo modo valemus. » Ergo multò magis vita activa potest manere post hanc vitam quàm contemplativa.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xiv, post med.) : « Cum præsenti sæculo vita aufertur activa ; contemplativa autem hìc incipitur, ut in cœlesti patria perficiatur (1).

CONCLUSIO. — Post statum præsentis vitæ nulla erit activa vita ; tunc enim vel cessabunt penitùs externæ actiones, vel ad contemplationem referentur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), vita activa habet finem in exterioribus actibus ; qui si referantur ad quietem contemplationis, jam pertinent ad vitam contemplativam ; in futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum : et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Augustinus dicit in fine (De civit. Dei), « ibi vacabimus et videbimus et amabimus et laudabimus. » Et in eodem libro præmittit (ibid.), quòd « ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur : hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (part. I, quæst. LXVII, art. 1), virtutes morales manebunt non secundùm actus quos habent circa ea quæ sunt ad finem, sed secundùm actus quos habent circa finem. Hujusmodi autem actus sunt secundùm quòd constituunt quietem contemplationis, quam Augustinus in præmissis verbis significat per vacationem, quæ est intelligenda non solùm ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

Ad *secundum* dicendum, quòd vita contemplativa, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 4), præcipuè consistit in contemplatione Dei ; et quantùm ad hoc unus angelus alium docet : quia, ut dicitur (Matth. XVIII, 10), de angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quòd *semper vident faciem Patris ;* sic et in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes *videbimus eum, sicuti est,* ut habetur (I. Joan. III, 2). Et hoc est quod (Jerem. XXXI, 34) dicitur : *Non docebit ultra vir proximum suum, dicens : Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me à minimo eorum usque ad maximum* (2). Sed de his quæ pertinent ad dispensationem mysteriorum Dei, unus angelus docet alium purgando, illuminando et perficiendo : et secundùm hoc habent aliquid de vita activa, quamdiu mundus durat, ex hoc quòd administrationi inferioris creaturæ intendunt ; quod significatur per hoc quòd Jacob vidit angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem, et descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed, sicut dicit Gregorius (Moral. lib. II, cap. 2, circa med.), « non sic à divina visione foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur. » Et ideo in eis non distinguitur vita activa à contemplativa,

(1) Vita activa cum corpore deficit. *Quis enim,* subdit Gregorius, *quis in æterna patria panem esurienti porrigat, ubi nemo esurit? Quis potum tribuat sitienti, ubi nemo sitit? Quis mortuum sepeliat, ubi nemo moritur? Sed vita contemplativa, subtractâ præsentis sæculi luce, perficitur. Quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cùm ipsum, quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit.* Propterea Christus (Luc. X) laudavit præ Martha sororem ejus Mariam, dicens : *Optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea.*

(2) Ut epist. 132 explicat Augustinus : Utique, inquit, in suprema patria cùm in nobis completum fuerit quod promissum est, perficietur illud ut non dicat homo proximo suo : *Cognosce Dominum,* omnes enim cognoscent eum.

sicut in nobis, qui per opera vitæ activæ impedimur à contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo angelorum quantùm ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit secundùm ordinem naturæ nostræ, sicut competit angelis, sed quantùm ad visionem Dei.

Ad *tertium* dicendum, quòd durabilitas vitæ activæ in statu præsenti excedens durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate utriusque vitæ secundùm se consideratæ, sed ex defectu nostri, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem subdit Gregorius, quòd « ipsâ suâ infirmitate ab immensitate tantæ celsitudinis animus repulsus in semetipso relabitur. »

QUÆSTIO CLXXXII.

DE COMPARATIONE VITÆ ACTIVÆ AD CONTEMPLATIVAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione vitæ activæ ad contemplativam; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quæ sit potior vel dignior. — 2° Quæ sit majoris meriti. — 3° Utrùm vita contemplativa impediatur per activam. — 4° De ordine utriusque.

ARTICULUS I. — UTRUM VITA ACTIVA SIT POTIOR QUAM CONTEMPLATIVA (1).

De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 5, et 1 2, quæst. LVII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 35, quæst. I, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 63 fin. et cap. 133, et De ver. quæst. XI, art. 4, et Opusc. XVII, cap. 7 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita activa sit potior quàm contemplativa. « Quod enim est meliorum, videtur esse honorabilius et melius, » ut Philosophus dicit (Topic. lib. III, cap. 1, in Explic. loci 11). Sed vita activa pertinet ad majores, scilicet ad prælatos, qui sunt in honore et potestate constituti : unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 19, in med.), quòd « in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia. » Ergo videtur quòd vita activa sit potior quàm contemplativa.

2. Præterea, in omnibus habitibus et actibus præcipere pertinet ad potiorem, sicut militaris tanquam potior præcipit frenorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet disponere et præcipere de contemplativa, ut patet per illud quod dicitur Moysi (Exod. XIX, 21) : *Descende, et contestare populum, ne fortè velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum.* Ergo vita activa est potior quàm contemplativa.

3. Præterea, nullus debet abstrahi à majori, ut applicetur minoribus : Apostolus enim dicit (I. Corinth. XII, 31) : *Æmulamini charismata meliora.* Sed aliqui abstrahuntur à statu vitæ contemplativæ, et occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis. Ergo videtur quòd vita activa sit potior quàm contemplativa.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Lucæ X, 42) : *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea.* Per Mariam autem significatur vita contemplativa. Ergo contemplativa vita potior est quàm activa.

CONCLUSIO. — Quanquam secundùm conditionem præsentis necessitatis sit vita activa magis eligenda, potior tamen eâ est simpliciter vita contemplativa.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet aliquid secundùm se esse excellentius, quod tamen secundùm quid ab alio superatur. Dicendum est ergo quòd vita contemplativa simpliciter melior est quàm activa. Quod Philosophus (Ethic. lib. X, cap. 7 et 8) probat octo rationibus : quarum prima est,

(1) Negativè respondet S. Doctor; quia id significavit Christus ad Martham dicens (Luc. X) : *Maria optimam partem elegit quæ non auferetur ab ea.*

quia vita contemplativa convenit homini secundùm illud quod est optimum in ipso, scilicet secundùm intellectum, et respectu propriorum objectorum, scilicet intelligibilium; vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur visum principium (1); vita autem activa significatur per Liam, quæ erat lippis oculis, ut Gregorius dicit (Moral. lib. VI, cap. 18 à princ.). Secunda, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licèt non quantùm ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est (quæst. CLXXX, art. 8 ad 2, et quæst. præc. art. 4 ad 3); unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secùs pedes Domini assiduè sedens. Tertia, quia major est delectatio vitæ contemplativæ quàm activæ : unde Augustinus dicit (lib. De Verbis Dom. serm. 26, cap. 2, ante med.), quòd « Martha turbabatur, Maria epulabatur. » Quarta, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget : unde dicitur (Luc. X, 41) : *Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima.* Quinta, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde (Psal. XXVI, 4) dicitur : *Unam petii à Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, ut videam voluptatem Domini.* Sexta, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundùm illud (Psal. XLV, 2) : *Vacate et videte, quoniam ego sum Deus.* Septima, quia vita contemplativa est secundùm divina, vita autem activa est secundùm humana : unde Augustinus dicit (lib. De verbis Dom. serm. 27, cap. 2, circa med.) : *In principio erat Verbum : Ecce quod Maria audiebat, Verbum caro factum est : Ecce cui Martha ministrabat.* Octava, quia vita contemplativa est secundùm id quod est magis proprium homini, scilicet secundùm intellectum; in operationibus autem vitæ activæ communicant etiam inferiores vires, quæ sunt nobis et brutis communes; unde (Psalm. XXXV, 8), postquam dictum est : *Homines et jumenta salvabis, Domine,* subditur id quod est hominibus speciale : *In lumine tuo videbimus lumen.* — Nonam rationem addit Dominus (Luc. X, 43), cùm dicit : *Optimam partem elegit Maria, quæ non auferetur ab ea;* quod exponens Augustinus (lib. De verbis Dom. loc. cit.), dicit : « Non tu malam, sed illa meliorem. Audi unde meliorem : quia non auferetur ab ea : à te autem auferetur aliquando onus necessitatis : æterna est dulcedo veritatis. — Secundùm quid tamen et in casu est magis eligenda vita activa propter necessitatem præsentis vitæ; sicut etiam Philosophus dicit (Topic. lib. III, cap. 2, explic. loci 40), quòd « philosophari est melius quàm ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad prælatos non solùm pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa; unde Gregorius dicit in Pastorali (part. 2, cap. 1) : « Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus. »

Ad *secundum* dicendum, quòd vita contemplativa in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Gregorius (Super Ezech. hom. III, à med.), quòd « vita contemplativa ad quamdam libertatem mentis transit, temporalia non cogitans, sed æterna; » et Boetius dicit (De consolatione, lib. V, prosâ 2, circ. med.) : « Humanas animas liberiores esse necesse est, cùm se in mentis divinæ speculatione conservant; minùs verò, cùm dilabuntur ad corpora. » Unde patet quòd vita activa non directè præcipit vitæ contemplativæ, sed disponendo ad vitam contemplativam, præcipit quædam opera vitæ activæ; in quo magis servit vitæ contemplativæ quàm domine-

(1) *Principium visum* aut principium visûs quod idem est ac visio. Cf. quod jam dictum est.

tur. Et hoc est quod Gregorius dicit (Super Ezech. loc. cit.) quòd « activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd ad opera vitæ activæ interdum aliquis à contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ, non tamen hoc modo quòd cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 19, in fin.): « Otium sanctum quærit charitas veritatis, negotium justum, scilicet vitæ activæ, suscipit necessitas charitatis : quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati ; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. » Et sic patet quòd cùm aliquis à contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis (1).

ARTICULUS II. — UTRUM VITA ACTIVA SIT MAJORIS MERITI QUAM CONTEMPLATIVA.

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. I, art. 4, quæst. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita activa sit majoris meriti quàm contemplativa. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori, secundùm illud (I. Corinth. III, 8) : *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem* (2). Sed vitæ activæ attribuitur labor, contemplativæ verò quies : dicit enim Gregorius (super Ezech. hom. 14, à med.) : « Omnis qui ad Deum convertitur, priùs necesse est ut desudet in labore, id est, Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat. » Ergo vita activa est majoris meriti quàm contemplativa.

2. Præterea, vita contemplativa est quædam inchoatio futuræ felicitatis : unde (super illud Joan. ult.) : *Sic eum volo manere donec veniam*, dicit Augustinus (tract. 124, inter med. et fin.) : « Hoc apertiùs dici potest : Perfecta me sequatur actio informata meæ passionis exemplo ; inchoata verò contemplatio maneat donec venio, perficienda cùm venero ; » et Gregorius dicit (Super Ezech. loc. sup. cit.), quòd « contemplativa hìc incipit, ut in cœlesti patria perficiatur. » Sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti quàm vita activa ; sed plus habet de ratione præmii.

3. Præterea, Gregorius dicit (Super Ezech. colligitur ex hom. XII, aliquant. ante fin.), quòd « nullum sacrificium est Deo magis acceptum quàm zelus animarum. » Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia vitæ activæ. Ergo videtur quòd vita contemplativa non sit majoris meriti quàm activa.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. VI, cap. 18, ante med.) : « Magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora (3). »

CONCLUSIO. — Vita contemplativa ex suo genere majoris est meriti, quàm vita activa : potest nihilominùs accidere ut aliquis plus mereatur, aliquid externum agendo, quàm aliud contemplando.

Respondeo dicendum quòd radix merendi est charitas, sicut supra habitum est (1 2, quæst. ult. art. 4). Cùm autem charitas consistat in dilectione Dei, et proximi, sicut supra habitum est (quæst. XXV, art. 1), Deum diligere, secundùm se est magis meritorium quàm diligere proximum, ut

(1) Siquidem cum vita contemplativa simul assumit officia vitæ activæ.

(2) De illis dictum est nominatim qui pro aliorum salute procurandâ laborant ; sed ad omnes indifferentes qui merentur extendi potest.

(3) Proinde notat Marthæ ministerium non reprehendi, sed præ illo Mariæ officium laudari vel otium.

ex supra dictis patet (quæst. XXVII, art. 8) : et ideo illud quod directiùs pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quàm id quod directè pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directè et immediatè pertinet ad dilectionem Dei : dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 19, in fin.), quòd « otium sanctum, scilicet contemplativæ vitæ, quærit charitas veritatis, » scilicet divinæ, cui purissimè vita contemplativa insistit, sicut dictum est (quæst. præc. art. 4 ad 2). Vita autem activa directiùs ordinatur ad dilectionem proximi, quia *satagit circa frequens ministerium*, ut dicitur (Luc. x). Et ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti quàm activa. Et hoc est quod Gregorius (Super Ezech. hom. III, parum ante med.) dicit : « Contemplativa major est merito quàm activa, quia hæc in usu præsentis operis laborat, in quo scilicet necesse est proximis subvenire; illa verò sapore intimo venturam jam requiem degustat, » scilicet in contemplatione Dei. — Potest tamen contingere quòd aliquis in operibus vitæ activæ plus mereatur quàm alius in operibus vitæ contemplativæ; putà si propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam, interdum sustinet à dulcedine divinæ contemplationis ad tempus separari; sicut Apostolus dicebat (Rom. IX, 3) : *Optabam ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis* (1); quod exponens Chrysostomus (De compunctione, lib. I, cap. 7 vers. fin.) dicit : « Ita totam mentem ejus demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursùs idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd labor exterior operatur ad augmentum præmii accidentalis; sed augmentum meriti respectu præmii essentialis consistit principaliter in charitate, cujus quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum; sed multò expressius ejus signum est quòd aliquis, prætermissis omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, soli divinæ contemplationi vacare delectetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd in statu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum, et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum : si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum propter majorem charitatem. Sed contemplatio præsentis vitæ cum quadam imperfectione est, et adhuc habet quo proficiat : et ideo non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit propter majus exercitium charitatis divinæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd sacrificium spiritualiter Deo offertur, cùm aliquid ei exhibetur : inter omnia autem bona hominis Deus maximè acceptat bonum humanæ animæ, ut hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primò quidem animam suam, secundùm illud (Eccli. XXX, 24) : *Miserere animæ tuæ placens Deo;* secundò autem animas aliorum, secundùm illud (Apoc. ult. 17) : *Qui audit, dicat : Veni.* Quantò autem homo animam suam vel alterius propinquiùs Deo conjungit, tantò sacrificium est Deo magis acceptum : unde magis acceptum est Deo quòd aliquis animam suam et aliorum applicet contemplationi quàm actioni (2). Per hoc ergo quod dicitur quòd « nullum sacrificium est Deo magis acceptum quàm zelus animarum, » non præfertur meritum vitæ activæ merito vitæ contemplativæ, sed ostenditur magis esse meritorium, si quis offerat Deo animam suam et aliorum, quàm quæcumque alia exteriora dona.

(1) De variis hujus loci interpretationibus confer quod dicit Bossuetius : *Préface* sur l'instruction pastorale de M. de Cambrai (sect. XIII, édit. de Versailles, tom. XXVIII, p. 205).

(2) De ea re confer quod scripsit ipse B. Thomas (cap. 25 Opusc. *De perfectione vitæ spiritualis*).

ARTICULUS III. — UTRUM VITA CONTEMPLATIVA IMPEDIATUR PER VITAM ACTIVAM (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd vita contemplativa impediatur per vitam activam. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quædam vacatio mentis, secundùm illud (Psal. XLV, 2) : *Vacate et videte quoniam ego sum Deus.* Sed vita activa habet inquietudinem, secundùm illud (Lucæ X, 41) : *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima.* Ergo vita activa contemplativam impedit.

2. Præterea, ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis. Sed vita activa impedit visionis claritatem : dicit enim Gregorius (Super Ezech. hom. XIV, post med.), quòd « Lia lippa est et fecunda, quia activa vita, dum occupatur in opere, minùs videt. » Ergo vita activa contemplativam impedit.

3. Præterea, unum contrarium impeditur per aliud. Sed vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem ; quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum : unde ex opposito dividuntur. Ergo videtur quòd vita contemplativa impediatur per activam.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. VI, cap. 17, vers. fin.) : « Qui contemplationis arcem tenere desiderant, priùs se in campo operis per exercitium probent. »

CONCLUSIO. — Quanquam vita activa impedimento sit vitæ contemplativæ quantum ad externas actiones attinet, ad eam tamen proximè conducit, quatenùs internas animi affectiones ordinat et moderatur.

Respondeo dicendum quòd vita activa potest considerari quantùm ad duo. Uno modo quantùm ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum : et sic manifestum est quòd vita activa impedit contemplativam, inquantum impossibile est quòd aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinæ contemplationi vacet. — Alio modo potest considerari vita activa quantùm ad hoc quòd interiores animæ passiones componit et ordinat; et quantùm ad hoc vita activa adjuvat ad contemplationem, quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. VI, loc. cit.) : « Cùm contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, priùs se in campo operis per exercitium probent : ut sollicitè sciant, si nulla jam mala proximis irrogant, si irrogata à proximis æquanimiter portant, si objectis temporalibus bonis nequaquam mens lætitiâ solvitur, si subtractis non nimio mœrore sauciatur : ac deinde perpendant, si cùm ad semetipsos introrsùs redeunt, in eo quòd spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortassè tractas manu discretionis abigunt. » Ex hoc ergo exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quòd quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quæ contemplatio impeditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam rationes illæ procedunt quantùm ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantùm ad effectum, qui est moderatio passionum.

ARTICULUS IV. — UTRUM VITA ACTIVA SIT PRIOR QUAM CONTEMPLATIVA.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita activa non sit prior quàm contemplativa. Vita enim contemplativa directè pertinet ad dilectionem Dei (2), vita autem activa ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei

(1) Demonstrat S. Doctor vitam contemplativam secundùm aliquid impediri, et secundùm aliquid juvari per opera vitæ activæ.

(2) Quod sufficit ad institutum præsens; quantumvis ad proximi dilectionem indirecte reflecti possit; quia nempe vita activa ordinatur

præcedit dilectionem proximi, inquantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur quòd etiam vita contemplativa sit prior quàm activa.

2. Præterea, Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xiv, à med.) : « Sciendum est quòd sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter à contemplativa animus ad activam reflectitur. » Non ergo simpliciter vita activa est prior quàm contemplativa.

3. Præterea, ea quæ diversis competunt. non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa et contemplativa diversis competunt : dicit enim Gregorius (Moral. lib. vi, cap. 17, ante med.) : « Sæpe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt; et sæpe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suæ quietis extincti sunt. » Non ergo vita activa prior est quàm contemplativa.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Super Ezech. hom. iii, parum ante med.) : « Activa vita prior est tempore quàm contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem. »

CONCLUSIO. — Quamvis via generationis, et quantùm ad nos, vita activa prior sit contemplativa, ut illius dispositio, secundùm naturam tamen posterior est contemplativa.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur esse prius dupliciter : uno modo secundùm suam naturam : et hoc modo vita contemplativa est prior quàm activa, inquantum prioribus et melioribus insistit, unde et activam vitam movet et dirigit. Ratio enim superior, quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quæ deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quæ est per virum regenda, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. xii, cap. 12). Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis; et hoc modo vita activa est prior quàm contemplativa, quia disponit ad contemplativam, ut ex dictis patet (quæst. clxxxi, art. 1 ad 3). Dispositio enim in via generationis præcedit formam, quæ simpliciter et secundùm suam naturam est prior.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed ad perfectam; sed vita activa est necessaria ad dilectionem proximi qualemcumque : unde Gregorius dicit (Super Ezech. loc. sup. cit.) : « Sine contemplativa vita intrare possunt ad cœlestem patriam qui bona, quæ possunt operari, non negligunt; sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari quæ possunt. » Ex quo etiam patet quòd vita activa præcedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium præcedit in via generationis (1) id quod est proprium perfectorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd à vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundùm ordinem generationis; à vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur; sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectiùs aliquis operatur, ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 1, 2 et 4).

Ad *tertium* dicendum, quòd illi qui sunt proni ad passiones propter earum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam activam propter spiritùs inquietudinem. Unde dicit Gregorius (Moral. lib. vi, cap. 17, ante med.), quòd « nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habue-

directè ad hanc ipsam dilectionem, et sic habet unde contemplativæ vitæ opponatur per id quod ad utramque principaliter ac directè pertinet.

(1) Id est prius tempore generatur; prout generatio qualemcumque inceptionem rei vel inchoationem significat; quia natura semper ab imperfectis ad perfecta procedit in genere causæ materialis.

rint, gravius laborent : quia tantò deteriores cordis tumultus tolerant, quantò eis licentiùs ad cogitationes vacat. » Quidam verò habent naturaliter animi puritatem et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti, qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. VI, loc. cit.), quòd « quorumdam hominum ita otiosæ mentes sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant. » Sed, sicut ipse postea subdit (ibid. à med.), « sæpe et pigras mentes amor ad opus excitat, et inquietas in contemplatione timor refrenat. » Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari; et illi nihilominùs qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

QUÆSTIO CLXXXIII.

DE OFFICIIS ET VARIIS STATIBUS HOMINUM IN GENERALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de diversitate statuum et officiorum humanorum : et primò considerandum est de officiis et statibus hominum in generali; secundò specialiter de statu perfectorum. Et circa primum quæruntur quatuor : 1° Quid faciat in hominibus statum. — 2° Utrùm in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia. — 3° De differentia officiorum. — 4° De differentia statuum.

ARTICULUS I. — UTRUM STATUS IN SUI RATIONE IMPORTET CONDITIONEM LIBERTATIS VEL SERVITUTIS.

De his etiam infra, art. 4 corp. et quæst. CLXXXIV, art. corp. et quæst. CLXXXVI, art. 6 corp. et quodl. II, art. 17 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel servitutis. Status enim à stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis : unde dicitur (Ezech. II, 1) : *Fili hominis, sta super pedes tuos ;* et Gregorius dicit (Moral. lib. VII, cap. 17, circ. med.) : « Ab omni statu rectitudinis dispereunt qui per noxia verba dilabuntur. » Sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quòd subjicit suam voluntatem Deo : unde super illud (Psalm. XXXII, *Rectos decet collaudatio*) dicit Glossa (ord. Augustini) : « Recti sunt qui dirigunt cor suum secundùm voluntatem Dei. » Ergo videtur quòd sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem statûs.

2. Præterea, nomen statûs videtur importare immobilitatem, secundùm illud (I. Cor. XV, 58) : *Stabiles estote et immobiles ;* unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XXI, aliquant. à princ.) : « Lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habens, qui casum in aliqua permutatione non habet. » Sed virtus est quæ immobiliter facit operari (1), ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Ergo videtur quòd ex omni operatione virtuosa aliquis statum adipiscatur.

3. Præterea, nomen statûs videtur ad quamdam altitudinem pertinere; nam ex hoc aliquis stat quòd in altum erigitur. Sed per diversa officia aliquis fit altior altero : similiter etiam per gradus vel ordines diversos diversimodè homines in quadam altitudine constituuntur. Ergo sola diversitas graduum vel ordinum, vel officiorum, sufficit ad diversificandum statum.

(1) Ubi tres ad virtutum conditiones assignantur necessariæ; nempe *ut sciens, ut eligens, et ut immobiliter operetur.*

Sed *contra* est quod (Decr. II, qu. 6, cap. 40) dicitur : « Si quando in causa capitali, vel causa statûs interpellatum fuerit, non per procuratores, sed per seipsos est agendum, » ubi causa statûs appellatur pertinens ad libertatem vel servitutem. Ergo videtur quòd non variet statum hominis, nisi id quod pertinet ad libertatem vel servitutem.

CONCLUSIO. — **Status propriè pertinet ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus, sive in civilibus, secundùm personæ conditionem.**

Respondeo dicendum quòd status, propriè loquendo, significat quamdam positionis differentiam secundùm quam aliquid disponitur, secundùm modum suæ naturæ, quasi in quadam immobilitate. Est enim naturale homini ut caput ejus in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et cætera membra media convenienti ordine disponantur; quod quidem non accidit, si homo jaceat, vel sedeat, vel accumbat, sed solùm quando erectus stat; nec rursùs stare dicitur, si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est quòd etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere secundùm ordinem propriæ dispositionis cum quadam immobilitate seu quiete. Unde et circa homines, ea quæ de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum; putà quòd aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebeius, vel si quid aliud est hujusmodi. Unde et in jure civili (lib. *Cassius* et seq., ff. *De senatoribus*) dicitur quòd ei qui à senatu amovetur, magis dignitas quàm status aufertur. Sed solùm id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personæ hominis, prout scilicet aliquis est sui juris vel alieni; et hoc non ex aliqua causa levi, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente; et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet propriè ad libertatem vel servitutem sive in spiritualibus sive in civilibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd rectitudo inquantum hujusmodi non pertinet ad rationem statûs, sed solùm inquantum est connaturalis homini simul additâ quâdam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo, ad hoc quòd stare dicantur; nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd immobilitas non sufficit ad rationem statûs (2) : nam etiam sedens vel jacens quiescit, qui tamen non dicitur stare.

Ad *tertium* dicendum, quòd officium dicitur per comparationem ad actum; gradus autem dicitur secundùm ordinem superioritatis et inferioritatis (3). Sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ.

ARTICULUS II. — UTRUM IN ECCLESIA DEBEAT ESSE DIVERSITAS OFFICIORUM SEU STATUUM (4).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum vel statuum. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundùm illud (Joan. XVII, 21) : *Ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.* Ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum, sive statuum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest facere per unum.

(1) Quies hìc aliquam permanentiam et immobilitatem significat.

(2) Requiritur insuper rectitudo quæ naturæ humanæ est essentialis.

(3) Officium describi potest conditio secundùm quam aliquis debet opera quædam exercere in aliorum utilitatem : gradus verò est conditio personæ secundùm quam est aliis superior vel inferior.

(4) Concilium Tridentinum anathematisat eos qui hanc diversitatem negârunt (sess. XXIII, can. 6) : *Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divinâ ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit.*

Sed operatio gratiæ est multò ordinatior quàm operatio naturæ. Ergo convenientius esset quòd ea quæ pertinent ad actus gratiæ, per eosdem homines administrarentur; ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum et statuum.

3. Præterea, bonum Ecclesiæ maximè videtur in pace consistere, secundùm illud (Psal. CXLVII, 3) : *Qui posuit fines tuos pacem;* et (II. Cor. ult. 2) dicitur : *Pacem habete, et Deus pacis erit vobiscum.* Sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur, secundùm illud (Eccl. XIII, 19) : *Omne animal diligit simile sibi;* et Philosophus dicit (Politic. lib. V, cap. 4), quòd « modica differentia facit in civitate dissidium ». Ergo videtur quòd non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum et officiorum.

Sed *contra* est quod (Psal. XL) ad laudem Ecclesiæ dicitur, quòd est *circumamicta varietate;* ubi Glossa (ord. Cassiod. sup. illud : *Circumdata varietate*) dicit quòd « doctrinà apostolorum, et confessione martyrum, et puritate virginum, et lamento pœnitentium ornatur Regina, id est, Ecclesia. »

CONCLUSIO. — **Ad Ecclesiæ Dei perfectionem et decorem, convenit in ea diversorum officiorum et statuum munera diversis personis distributa inveniri, pro necessitate multarum actionum, quæ in illa necessariæ sunt.**

Respondeo dicendum quòd diversitas statuum et officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primò quidem ad perfectionem ipsius Ecclesiæ. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quæ in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potest, nisi difformiter et multipliciter; ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Christo sicut in capite adunatur, ad membra ejus diversimodè redundat, ad hoc ut corpus Ecclesiæ sit perfectum. Et hoc est quod Apostolus dicit (Ephes. IV, 2): *Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios verò evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum.* Secundò autem pertinet ad necessitatem actionum, quæ sunt in Ecclesia necessariæ. Oportet enim ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quòd expeditiùs et sine confusione omnia peragantur : et hoc est quod Apostolus dicit (Rom. XII, 4) : *Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent ; ita multi unum corpus sumus in Christo.* Tertiò hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit : unde dicitur (III. Reg. X, 5), quòd *videns regina Saba omnem sapientiam Salomonis, et habitacula servorum, et ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum.* Unde et Apostolus dicit (II. Timoth. II, 20), quòd *in magna domo non solùm sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea, et fictilia* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd diversitas statuum et officiorum non impedit Ecclesiæ unitatem, quæ perficitur per unitatem fidei et charitatis, et mutuæ subministrationis, secundum illud Apostoli (Ephes. IV, 16) : *Ex quo totum corpus est compactum,* scilicet per fidem, *et connexum,* scilicet per charitatem, *per omnem juncturam subministrationis,* dum scilicet unus alii servit.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut natura non facit per multa quod

(1) Scriptura tres status, tanquam notiores et celebriores præcipuè indicat. Enim verò de statu matrimoniali et ejus immobilitate loquitur Christus (Matth. XIII) : *Quod Deus conjunxit homo non separet.* De statu religiosorum dicitur : *Si vis perfectus esse, vende quæ habes et da pauperibus ;* de statu episcoporum dicit Apostolus : *Christus dedit quosdam apostolos.* (Eph. IV.)

potest facere per unum, ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, secundùm illud Apostoli (I. Corinth. XII, 17) : *Si totum corpus oculus, ubi auditus ?* Unde et in Ecclesia, quæ est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundùm diversa officia, status et gradus.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritûs vivificantis, quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiæ conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritûs sancti, qui corpus Ecclesiæ vivificat, ut habetur (Joan. VI). Unde Apostolus dicit (Ephes. IV, 3) : *Solliciti servare unitatem spiritûs in vinculo pacis.* Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritûs, dum quærit quæ sibi sunt propria; sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quòd cives singuli quæ sua sunt quærunt. Alioquin per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quàm civitatis terrenæ magis pax conservatur, inquantum per hæc plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde et Apostolus dicit (I. Corinth. XII, 24), quòd *Deus temperavit nos, ut non sit* (1) *schisma in corpore, sed pro invicem sollicita sint membra.*

ARTICULUS III. — UTRUM OFFICIA DISTINGUANTUR PER ACTUS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diversitates humanorum actuum tam in spiritualibus quàm in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio. Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

2. Præterea, vita activa et contemplativa secundùm actus distinguuntur, ut dictum est (qu. CLXXIX, art. 1). Sed alia videtur esse distinctio officiorum à distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

3. Præterea, ordines etiam ecclesiastici, et status, et gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quòd eadem sit distinctio officiorum, graduum et statuum. Hoc autem est falsum, quia diversimodè in suas partes dividuntur. Non ergo videtur quòd officia distinguantur per actus.

Sed *contra* est quod Isidorus (Etym. lib. VI, cap. 18, in princ.) dicit quòd « officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis, unâ mutatâ litterâ. » Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

CONCLUSIO. — Officiorum diversitas secundùm actionum diversitatem variatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), diversitas in membris Ecclesiæ ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem et decorem : et secundùm hæc tria triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest. Una quidem per respectum ad perfectionem : et secundùm hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia verò distinctio accipitur per respectum ad actionem, et hæc est distinctio officiorum : dicuntur enim in diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati. Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticæ : et secundùm hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet etiam in eodem statu vel officio unus est alio superior. Unde et (Psal. XLVII, 3) dicitur, secundùm aliam litteram (70 Interpr.) : *Deus in gradibus ejus cognoscetur.*

(1) Ita edit. omnes. In quibusdam Mss. deest, *nos*. Vulgata : *Deus temperavit corpus ei cui deerat... ut non sit*, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd materialis diversitas humanorum actuum est infinita: et secundùm hanc non distinguuntur officia, sed secundùm formalem diversitatem, quæ accipitur secundùm diversas species actuum, secundùm quam actus hominis non sunt infiniti.

Ad *secundum* dicendum, quòd vita dicitur absolutè: et ideo diversitas vitarum accipitur secundùm diversos actus, qui conveniunt homini secundùm seipsum. Sed efficientia, à qua sumitur nomen officii, ut dictum est (in arg. *Sed cont.*), importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur (Metaph. lib. IX, text. 16). Et ideo officia distinguuntur propriè secundùm actus qui referuntur ad alios : sicut dicitur doctor habere officium, vel judex, et sic de aliis. Et ideo Isidorus dicit (loc. sup. cit.), quòd « officium est ut quisque illa agat quæ nulli officiant, id est, noceant, sed prosint omnibus. »

Ad *tertium* dicendum, quòd diversitas statuum, officiorum et graduum secundùm diversa sumitur, ut dictum est (art. 1 huj. qu. ad 3). Contingit tamen quòd ista tria in eodem concurrant: putà cùm aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem, simul ex hoc habet et officium, et gradum, et ulteriùs quemdam perfectionis statum propter actûs sublimitatem, sicut patet de episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundùm diversa officia. Dicit enim Isidorus (Etym. lib. VI, loc. sup. cit.): « Officiorum plurima genera sunt; sed præcipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur. »

ARTICULUS IV. — UTRUM DIFFERENTIA STATUUM ATTENDATUR SECUNDUM INCIPIENTES, PROFICIENTES ET PERFECTOS (1).

De his etiam supra, quæst. XXIV, art. 7, et Psal. XXIV, et Isa. XLIV.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd differentia statuum non attendatur secundùm incipientes, proficientes et perfectos. Diversorum enim generum diversæ sunt et species et differentiæ. Sed secundùm hanc differentiam inchoationis, profectûs et perfectionis dividuntur gradus charitatis, ut supra habitum est (qu. XXIV, art. 9), cùm de charitate ageretur. Ergo videtur quòd secundùm hoc non sit accipienda differentia statuum.

2. Præterea, status, sicut dictum est (art. 1 huj. qu.), respicit conditionem servitutis vel libertatis, ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium et perfectorum. Ergo inconvenienter status per ista dividuntur.

3. Præterea, incipientes, proficientes et perfecti distingui videntur secundùm magis et minùs, quod videtur magis pertinere ad rationem gradûs. Sed alia est divisio graduum et statuum, ut supra dictum est (art. 2 et 3 præc.). Non ergo convenienter dividitur status secundùm incipientes, proficientes et perfectos.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. XXIV, cap. 7, aliquant. à princ.): « Tres sunt modi conversorum, inchoatio, medietas atque perfectio; » et super Ezech. (hom. XV, aliquant. à princ.) dicit quòd « aliud sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio. »

CONCLUSIO. — Status spiritualis servitutis vel libertatis distinguitur secundùm incipientes, proficientes et perfectos.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. qu.), status libertatem respicit vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritua-

(1) In hoc articulo S. Doctor per statum intelligit statum spiritualis libertatis aut servitutis; et per incipientes, proficientes et perfectos, qui principium, medium et terminum perfectionis assequuntur.

libus duplex servitus et duplex libertas : una quidem est servitus peccati; altera verò est servitus justitiæ. Similiter etiam est duplex libertas : una quidem à peccato; alia verò à justitia, ut patet per Apostolum, qui dicit (Rom. vi, 20) : *Cùm servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ; nunc verò liberati à peccato, servi estis facti Deo.* — Est autem servitus peccati vel justitiæ, cùm aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu justitiæ inclinatur ad bonum; similiter etiam libertas à peccato est, dum aliquis ab inclinatione peccati non superatur : libertas autem à justitia est, cùm aliquis propter amorem justitiæ non retardatur à malo. Verumtamen quia homo secundùm naturalem rationem ad justitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quòd libertas à peccato sit vera libertas quæ conjungitur servituti justitiæ; quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi : et similiter vera servitus est servitus peccati; cui conjungitur libertas à justitia, quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. — Hoc autem quòd homo efficiatur servus justitiæ vel peccati, contingit per humanum studium (1), sicut Apostolus dicit ibidem : *Cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi ejus estis, cui obedistis, sive peccati ad mortem, sive obeditionis ad justitiam.* In omni autem humano studio est accipere principium, medium, et terminum : et ideo consequens est quòd status spiritualis servitutis et libertatis secundùm tria distinguatur, scilicet secundùm principium, ad quod pertinet status incipientium; et medium, ad quod pertinet status proficientium (2); et terminum, ad quem pertinet status perfectorum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd libertas à peccato fit per charitatem, quæ *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur (Rom. v). Et inde est quòd dicitur (II. Corinth. iii, 17) : *Ubi spiritus Domini, ibi libertas.* Et ideo eadem est divisio charitatis et statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd incipientes, proficientes et perfecti, secundùm quòd per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundùm quodcumque studium, sed secundùm studium eorum quæ pertinent ad spiritualem libertatem vel servitutem, ut dictum est (in corp. art. et art. 1 huj. qu.).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut priùs dictum est (art. præc. ad 3), nihil prohibet in idem concurrere gradum et statum. Nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi, non solùm sunt alterius statûs quàm servi, sed etiam sunt alterius gradûs.

QUÆSTIO CLXXXIV.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD STATUM PERFECTIONIS IN COMMUNI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantùm quidem ad alios actus, pertinet ad legis positores : quantùm autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur. Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit : primò quidem de statu perfectionis in com-

(1) Id est, studium eorum quæ pertinent ad spiritualem libertatem vel servitutem hominis.

(2) Scilicet eorum qui primis initiis superatis jam sunt in profectu.

(3) Nempe eorum qui, quantùm fert vitæ mortalis conditio, perfectionem in hac vita consecuti sunt.

muni; secundò, de his quæ pertinent ad perfectionem episcoporum; tertiò, de his quæ pertinent ad perfectionem religiosorum. Circa primum quæruntur octo: 1° Utrùm perfectio attendatur secundùm charitatem. — 2° Utrùm aliquis possit esse perfectus in hac vita. — 3° Utrùm perfectio hujus vitæ consistat principaliter in consiliis vel in præceptis. — 4° Utrùm quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. — 5° Utrùm prælati et religiosi specialiter sint in statu perfectionis. — 6° Utrùm omnes prælati sint in statu perfectionis. — 7° Qui status sit perfectior, utrùm religiosorum vel episcoporum. — 8° De comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

ARTICULUS I. — UTRUM PERFECTIO CHRISTIANÆ VITÆ ATTENDATUR SPECIALITER SECUNDUM CHARITATEM (1).

De his etiam part. III, quæst. XLVI, art. 3 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 185, et quodl. III, art. 17, et Opusc. XVIII, cap. 2 et 3, et Philip. III, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd perfectio christianæ vitæ non attendatur specialiter secundùm charitatem. Dicit enim Apostolus (I. Corinth. XIV, 20): *Malitiâ parvuli estote, sensibus autem perfecti.* Sed charitas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum. Ergo videtur quòd perfectio christianæ vitæ non consistat principaliter in charitate.

2. Præterea (Ephes. ult. 13), dicitur: *Accipite armaturam* (2) *Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare;* de armatura autem Dei subjungit, dicens: *State succincti lumbos vestros in veritate, et induti loricam justitiæ, in omnibus sumentes scutum fidei.* Ergo perfectio christianæ vitæ non solùm attenditur secundùm charitatem, sed etiam secundùm alias virtutes.

3. Præterea, virtutes specificantur per actus, sicut et alii habitus. Sed (Jacobi I, 4) dicitur quòd *patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur quòd status perfectionis attendatur magis secundùm patientiam.

Sed *contra* est quod dicitur (Coloss. III, 14): *Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis,* quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

CONCLUSIO. — Omnis christianæ vitæ perfectio, secundùm charitatem attendenda est.

Respondeo dicendum quòd unumquodque dicitur esse perfectum inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Charitas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis, quia *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo,* ut dicitur (I. Joan. IV, 16). Et ideo secundùm charitatem specialiter attenditur perfectio christianæ vitæ (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd perfectio humanorum sensuum præcipuè in hoc videtur consistere ut in unitatem veritatis conveniant, secundùm illud (I. Corinth. I, 10): *Sitis perfecti in eodem sensu, et in eadem sententia.* Hoc autem fit per charitatem quæ consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione charitatis consistit.

Ad *secundum* dicendum, quòd dupliciter potest dici aliquis perfectus. Uno modo simpliciter: quæ quidem perfectio attenditur secundùm id quod pertinet ad ipsam rei naturam; putà si dicatur animal perfectum, quando

(1) In hoc articulo docet S. Doctor christianæ vitæ perfectionem speciali et principaliori quâdam ratione attendi secundùm charitatem, quàm secundùm alias virtutes.

(2) Vel significantius græcè πανοπλίαν, id est, ut Hieronymus reddit: *omnia arma Dei.*

(3) Hinc dicit Apostolus (I. Cor. XIII): *Si habuero omnem fidem... charitatem autem non habeam, nihil sum, nihil mihi prodest.*

nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et aliis hujusmodi, quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundùm quid: quæ quidem perfectio attenditur secundùm aliquid exteriùs, adjacens putà in albedine, vel nigredine, vel aliquo hujusmodi. Vita autem christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo conjungitur : unde dicitur (I. Joan. III, 14) : *Qui non diligit, manet in morte.* Et ideo secundùm charitatem attenditur simpliciter perfectio christianæ vitæ, sed secundùm alias virtutes secundùm quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissimum et maximum respectu aliorum, inde est quòd perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis, quæ attenditur secundùm alias virtutes.

Ad *tertium* dicendum, quòd patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem, inquantum scilicet ex abundantia charitatis provenit quòd aliquis patienter toleret adversa, secundùm illud (Rom. VIII, 35) : *Quis nos separabit à charitate Dei? tribulatio, an angustia?* etc.

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUIS IN HAC VITA POSSIT ESSE PERFECTUS.

De his etiam supra, quæst. XXIV, art. 8, et Sent. III, dist. 29, quæst. I, art. 8, quæst. II, et De ver. quæst. II, art. 1, et Eph. VI, lect. 4, et Phil. III, lect. 2, et lect. 3 princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apostolus (I. Cor. XIII, 10) : *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed in hac vita non evacuatur quod ex parte est : manent enim in hac vita fides et spes, quæ sunt ex parte. Ergo nullus in hac vita est perfectus.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 63). Sed nullus est in hac vita cui non desit aliquid : dicitur enim (Jacobi III, 2) : *In multis offendimus omnes;* et (Psal. CXXXVIII, 16) dicitur : *Imperfectum meum viderunt oculi tui.* Ergo nullus est in hac vita præfectus.

3. Præterea, perfectio vitæ christianæ, sicut dictum est (art. præc.), attenditur secundùm charitatem, quæ sub se comprehendit dilectionem Dei et proximi. Sed quantùm ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam charitatem in hac vita habere : quia, ut Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XIV, parum à med.), « amoris ignis, qui hìc ardere inchoat, cùm ipsum quem amat, viderit, ampliùs in amore ipsius ignescit; » neque etiam quantùm ad dilectionem proximi, quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus : dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quòd nullus in hac vita possit esse perfectus.

Sed *contra* est quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem, secundùm illud (Matth. V, 48) : *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.* Ergo videtur quòd aliquis in hac vita possit esse perfectus.

CONCLUSIO. — Quanquam nullus in hac vita ad divinæ dilectionis absolutam perfectionem pervenire possit, potest tamen homo ad tantam charitatis perfectionem pervenire, ut omnia quæ charitati sunt contraria repudiet atque detestetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), perfectio vitæ christianæ in charitate consistit. Importat autem perfectio quamdam universalitatem, quia, ut dicitur (Phys. lib. III, text. 63), perfectum est cui nihil deest. Potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quæ attenditur non solùm secundùm totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantùm diligitur, quantùm diligibilis est : et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli

Deo (1), in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur. — Alia autem est perfectio quæ attenditur secundùm totalitatem absolutam ex parte diligentis; prout scilicet affectus secundùm totum suum posse semper actualiter tendit in Deum : et talis perfectio non est possibilis in via (2), sed erit in patria. — Tertia autem est perfectio quæ neque attenditur secundùm totalitatem ex parte diligibilis, neque secundùm totalitatem ex parte diligentis, quantùm ad hoc quòd semper actu feratur in Deum, sed quantùm ad hoc quòd excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum; sicut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, qu. 36, non longè à princ.), quòd «venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas.» Et talis perfectio potest in hac vita haberi; et hoc dupliciter : uno modo inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati, sicut est peccatum mortale; et sine tali perfectione charitas esse non potest, unde est de necessitate salutis; alio modo inquantum ab affectu hominis excluditur non solùm illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit (3) ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum; sine qua perfectione charitas esse potest, putà in incipientibus et proficientibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ non est in via possibilis.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundùm peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ : et quantùm ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut status præsentis vitæ non patitur ut homo semper actu feratur in Deum, ita etiam non patitur quòd actu feratur in omnes proximos singillatim; sed sufficit quòd feratur communiter in omnes in universali, et in singulos habitualiter, et secundùm animi præparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut et circa dilectionem Dei : una quidem, sine qua charitas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi; alia autem, sine qua charitas inveniri potest : quæ quidem attenditur tripliciter : primò quidem secundùm extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solùm diligat amicos et notos, sed etiam extraneos et ulteriùs inimicos; hoc enim, ut dicit Augustinus (Enchirid. cap. 73), «est perfectorum filiorum Dei.» Secundò, secundùm intentionem quæ ostenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit, ut scilicet homo contemnat non solùm exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales et ulteriùs mortem, secundùm illud (Joan. XV, 13) : *Majorem dilectionem nemo habet quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Tertiò, quantùm ad effectum dilectionis, ut scilicet homo pro proximis impendat non solùm temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, et ulteriùs seipsum, secundùm illud Apostoli (II. Corinth. XII, 15) : *Ego autem libentissimè impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris.*

(1) Nam sicut solus Deus seipsum tantùm cognoscit quantùm est cognocibilis; ita solus ipse tantùm se amat, quantùm est amabilis.

(2) Propter humanæ naturæ miserias et necessitates, impossibile quidem est quòd semper actu in Deum tendamus.

(3) Hæc omnia scorsùm sumpta dimoveri possunt; sed res secùs se habet si in genere spectentur; hinc concilium Tridentinum definivit : *Si quis dixerit... hominem posse in tota vita peccata omnia venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, anathema sit* (sess. VI, can. 23).

ARTICULUS III. — UTRUM PERFECTIO CONSISTAT IN PRÆCEPTIS AN IN CONSILIIS (1).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 130, et quodl. II, cap. 24 ad 2, et Opusc. XVII, cap. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd perfectio vitæ non consistat in præceptis, sed in consiliis. Dicit enim Dominus (Matth. XIX, 21): ***Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me.*** Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundùm consilia, et non secundùm præcepta.

2. Præterea, ad observantiam præceptorum omnes tenentur, cùm sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio christianæ vitæ consistat in præceptis, sequitur quòd perfectio sit de necessitate salutis, et quòd omnes ad eam teneantur; quod patet esse falsum.

3. Præterea, perfectio christianæ vitæ attenditur secundùm charitatem, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed perfectio charitatis non videtur consistere in observantia præceptorum; quia perfectionem charitatis præcedit et augmentum et inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum (super Canonic. Joan. tract. 9, vers. med.). Non autem potest charitas inchoari ante observationem præceptorum; quia, ut dicitur (Joan. XIV, 23): ***Si quis diligit me, sermonem meum servabit.*** Ergo perfectio vitæ non attenditur secundùm præcepta, sed secundùm consilia.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. VI, 5): ***Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo;*** et (Levit. XIX, 18), dicitur: ***Diliges proximum tuum sicut teipsum.*** Hæc autem sunt duo præcepta, de quibus Dominus dicit (Matth. XXII, 40): ***In his duobus præceptis universa lex pendet et Prophetæ.*** Perfectio autem charitatis, secundùm quam dicitur vita christiana esse perfecta, attenditur secundùm hoc quòd Deum ex toto corde diligamus et proximum sicut nos ipsos. Ergo videtur quòd perfectio consistat in observantia præceptorum.

CONCLUSIO. — **Charitatis perfectio principaliter et essentialiter consistit in præceptis, secundariò autem, et instrumentaliter in consiliis.**

Respondeo dicendum quòd perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter: uno modo per se et essentialiter; alio modo secundariò et accidentaliter. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianæ vitæ in charitate, principaliter quidem secundùm dilectionem Dei, secundariò autem secundùm dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 2 et 3). Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub præcepto secundùm aliquam mensuram, ita quòd id quod est plus, sub consilio remaneat; ut patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat; ut cùm dicitur: ***Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo;*** totum enim et perfectum idem sunt, secundùm Philosophum (Phys. lib. II, text. 64); et cùm dicit: ***Diliges proximum tuum sicut teipsum:*** unusquisque enim seipsum maximè diligit. Et hoc ideo est, quia ***finis præcepti charitas est,*** ut Apostolus dicit (I. Timoth. I). In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solùm in his quæ sunt ad finem, ut Philosophus dicit (Politic. lib. I, cap. 6, à med.), sicut medicus non adhibet mensuram, quantùm sanet, sed quantâ medicinâ, vel diætâ utatur ad sanandum. Et sic patet quòd perfectio essentialiter consistit in præceptis (2):

(1) Respondet S. Doctor, et ea responsio certa et communis est, perfectionem vitæ christianæ per se et essentialiter in præceptis, secundariò verò et accidentaliter in consiliis consistere.

(2) Qui enim præcepta non observat, gratiam gratum facientem amittit ac proinde charitatis opera præstare non potest.

unde Augustinus dicit in libro De perfectione justitiæ (cap. 8, vers. fin.): « Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat ? » Secundariò autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis: quæ omnia sicut et præcepta ordinantur ad charitatem; sed aliter et aliter. Nam præcepta alia à præceptis charitatis ordinantur ad removendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actûs charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum sæcularium, et alia hujusmodi. Unde Augustinus dicit (in Enchirid. cap. 121): « Quæcumque mandat Deus, ex quibus unum est : *Non mœchaberis*, et quæcumque non jubentur, sed speciali consilio monentur, ex quibus unum est : *Bonum est homini mulierem non tangere*, tunc rectè fiunt, cùm referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum, et in hoc sæculo, et in futuro. » Et inde est quòd in Collationibus Patrum (collat. 1, cap. 7, à med.) dicit abbas Moyses : « Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem ; » et supra præmisit « quòd ad perfectionem charitatis istis gradibus ascendere nitimur (1). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem ; hoc scilicet quod dicitur : *Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus ;* aliud autem subditur, in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit : *Et sequere me.* Unde Hieronymus dicit super Matthæum (cap. 19, sup. illud : *Ecce nos reliquimus*), quòd « quia non sufficit tantùm relinquere, Petrus adjungit quod perfectum est : *Et secuti sumus te.* Ambrosius autem super illud (Lucæ v) : *Sequere me,* dicit : « Sequi jubet non corporis gressu, sed mentis affectu, » quod fit per charitatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet quòd consilia sunt quædam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur : *Si vis perfectus esse, vade, vende*, etc., quasi dicat : Hoc faciendo ad hunc finem pervenies.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De perfectione justitiæ, cap. 8, ad fin.), « perfectio charitatis homini in hac vita præcipitur, quia non rectè curritur, si quò currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur ? » Cùm autem id quod cadit sub præcepto, diversimodè possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quòd non optimo modo implet, sed sufficit quòd quocumque modo impleat illud (2). Perfectio autem divinæ dilectionis universaliter quidem cadit sub præcepto, ita quòd etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, ut dicit Augustinus (loc. cit.), sed « transgressionem præcepti evadit, qui quocumque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit. » Est autem infimus divinæ dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur ; à quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Est autem alius gradus perfectæ dilectionis, qui non potest impleri in via, ut dictum est (art. præc.), à quo qui deficit, manifestum est quòd non est transgressor præcepti. Et similiter non est transgressor præcepti, qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

(1) His dictis refellitur error Calvini qui docuerat nullum esse in Evangelio concilium et concilia à præceptis non essentialiter differre.

(2) Id est, quando præcepti alicujus observantia varios habet gradus, is demum præcepti istius est transgressor, qui omnes gradus, etiam infimum præterit, non verò qui medios, aut supremum.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut homo habet quamdam perfectionem suæ naturæ, statim cùm nascitur, quæ pertinet ad rationem speciei; est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur; ita etiam est quædam perfectio charitatis pertinens ad ipsam speciem charitatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur, et nihil contra eum ametur; est autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit; ut putà cùm homo etiam à rebus licitis (1) abstinet, ut liberiùs divinis obsequiis vacet.

ARTICULUS IV. — UTRUM QUICUMQUE EST PERFECTUS, SIT IN STATU PERFECTIONIS (2).

De his etiam quodl. I, art. 14 ad 2, et Opusc. XVIII, cap. 18.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spiritualem, ut dictum est (art. præc. ad 3). Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ætatis. Ergo etiam videtur quòd post augmentum spirituale, cùm quis jam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

2. Præterea, eàdem ratione quâ aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad majus, ut dicitur (Phys. lib. v, text. 19). Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpæ à statu gratiæ. Ergo videtur quòd pari ratione cùm aliquis proficit de minori gratia ad majorem, quousque perveniat ad perfectum, adipiscatur perfectionis statum.

3. Præterea, statum adipiscitur aliquis ex hoc quòd à servitute liberatur. Sed per charitatem aliquis liberatur à servitute peccati, quia *universa delicta operit charitas,* ut dicitur (Proverb. x, 12). Sed perfectus dicitur aliquis secundùm charitatem, ut dictum est (art. 1 huj. qu.). Ergo videtur quòd quicumque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

Sed *contra* est quòd aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino charitate et gratiâ carent, sicut mali episcopi, aut mali religiosi. Ergo videtur quòd è contrario aliqui habent perfectionem vitæ qui tamen non habent perfectionis statum.

CONCLUSIO. — Nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui in statu perfectionis minimè sunt, et aliquos esse in statu perfectionis qui perfecti nequaquam sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), status propriè pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis. Spiritualis autem libertas vel servitus potest in homine attendi dupliciter : uno modo secundùm id quod interiùs agitur, alio modo secundùm id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur (I. Reg. XVI, 7) : *Homines vident ea quæ parent, sed Deus intuetur cor*, inde est quòd secundùm interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis statûs in homine per comparationem ad judicium divinum; secundùm autem ea quæ exteriùs aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparationem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diversitate statuum quædam Ecclesiæ pulchritudo consurgit. Est autem considerandum quòd quantùm ad homines, ad hoc quòd aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur primò quidem obligatio (3) aliqua vel absolutio : non enim ex

(1) Scilicet à conjugio, à rerum exteriorum proprietate et cura, aliisque hujusmodi.

(2) Negativè respondet S. Doctor; nam perfectio de qua hìc agitur consistit in adhærentia ad Deum per amorem; et status perfectionis est conditio exterior eorum qui se servos constituunt ad opera perfectionis implenda.

(3) Ad statum perfectionis requiritur perpetua

hoc quòd aliquis servit alicui, efficitur servus, quia etiam liberi serviunt, secundùm illud (Galat. v, 13) : *Per charitatem spiritûs servite invicem;* neque etiam ex hoc quòd aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis : sed ille propriè est servus qui obligatur ad serviendum, et ille est liber qui à servitute absolvitur. Secundò requiritur quòd obligatio prædicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut et cæteris qui inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam solemnitas adhibetur. Sic ergo in statu perfectionis propriè dicitur aliquis esse, non ex hoc quòd habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quòd obligat se perpetuò cum aliqua solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis. Contingit etiam quòd aliqui se obligant ad id quod non servant, et aliqui implent ad quod se non obligaverunt, ut patet (Matth. xxi, 28), de duobus filiis : quorum unus patri dicenti : *Operare in vinea, respondit* : *Nolo, et postea abiit;* alter autem *respondens ait : Eo, et non ivit.* Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis (1), et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per augmentum corporale proficit aliquis in his quæ pertinent ad naturam, et ideo adipiscitur naturæ statum : præsertim quia quod est secundùm naturam, quodammodo immutabile est, inquantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale interiùs aliquis adipiscitur statum perfectionis quantùm ad divinum judicium ; sed quantùm ad distinctiones ecclesiasticorum statuum non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quæ exteriùs aguntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa etiam ratio procedit quantùm ad interiorem statum ; et tamen cùm aliquis transit de peccato in gratiam, transit de servitute ad libertatem : quod non contingit per simplicem profectum gratiæ, nisi cùm aliquis obligat se ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa etiam ratio procedit quantùm ad interiorem statum ; et tamen licèt charitas variet conditionem spiritualis servitutis et libertatis, hoc tamen non facit charitatis augmentum.

ARTICULUS V. — UTRUM RELIGIOSI ET PRÆLATI SINT IN STATU PERFECTIONIS (3).

De his etiam Opusc. XVIII, cap. 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd prælati et religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel etiam incipientium. Ergo videtur quòd nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

2. Præterea, status exterior debet interiori statui respondere; alioquin incurritur mendacium quod « non solùm est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus, » ut Ambrosius dicit (in quodam serm. 44 De temp. ante med.). Sed multi sunt prælati vel religiosi, qui non habent interiorem perfectionem charitatis. Si ergo omnes religiosi et prælati sint in statu perfectionis, sequitur quòd quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquam simulatores et mendaces.

obligatio ad faciendum opera quæ perfectionem promovent.

(1) Hujusmodi sunt christiani et ecclesiastici qui virtutes eminenter in hoc mundo colunt.

(2) Tales sunt mali religiosi qui opera perfectionis quibus voto se astrinxerunt non implent.

(3) Communis et certa responsio est religiosos et prælatos qui sunt episcopi esse in statu perfectionis, quod impugnat errorem Wiclefii et aliorum hæreticorum qui ordines religiosos, tanquam aliquid vanum, periculosum et pestiferum repudiarunt.

3. Præterea, perfectio secundùm charitatem attenditur, ut supra habitum est (art. 1 huj. qu.). Sed perfectissima charitas videtur esse in martyribus, secundùm illud (Joan. xv, 13) : *Majorem dilectionem nemo habet, quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis;* et super illud (Hebr. xii) : *Nondum enim usque ad sanguinem,* etc., dicit Glossa (Aug. serm. 17 De verb. Apost. cap. 1, circ. med.) : « Perfectior in hac vita nulla dilectio est eâ ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt. » Ergo videtur quòd magis debeat perfectionis status attribui martyribus quàm religiosis et episcopis.

Sed *contra* est quòd Dionysius (De eccles. hierarch. cap. 5, circ. med.) attribuit perfectionem episcopis tanquam perfectioribus; et (cap. 6 ejusdem libri, ante med.) attribuit perfectionem religiosis, quos vocat *monachos;* vel θεράπευτας, *therapeutas,* id est, Deo famulantes, tanquam perfectis.

CONCLUSIO. — Religiosi ac prælati sunt in statu perfectionis, non quasi seipsos profitentes perfectos, sed se ad perfectionem tendere.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit religiosis et episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quòd à rebus sæcularibus se abstineant, quibus licitè uti poterant, ad hoc quòd liberiùs Deo vacent : in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Unde Dionysius dicit (De eccl. hierarch. cap. 6, loc. cit.), de religiosis loquens : « Alii quidem therapeutas, id est, famulos Dei, ex puro servitio et famulatu; alii verò monachos ipsos nominant ex indivisibili et singulari vita uniente ipsos ex indivisibilium sanctis convolutionibus, id est, contemplationibus, ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. » Horum etiam oblatio fit cum quadam solemnitate professionis et benedictionis; unde et ibidem subdit Dionysius : « Propter quod perfectam ipsis donans gratiam sancta legislatio quâdam ipsos dignata est sanctificativâ invocatione. » — Similiter etiam episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium; ad quod pertinet *ut animam suam ponat* pastor *pro ovibus suis* (1), sicut dicitur (Joan. x, 15). Unde Apostolus dicit (I. Timoth. ult. 12) : *Confessus bonam confessionem coram multis testibus,* id est, « in sua ordinatione, » ut Glossa (interl. ibidem) dicit. Adhibetur etiam quædam solemnitas consecrationis simul cum professione prædicta, secundùm illud (II. Timoth. i, 6) : *Resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum;* quod Glossa interl. exponit de gratia episcopali. Et Dionysius dicit (De eccl. hierarch. cap. 5, vers. fin.), quòd « summus sacerdos, id est episcopus in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem; ut significetur quòd ipse est participativus integræ totius hierarchicæ virtutis, et quòd ipse non solùm sit illuminativus omnium (quod pertinet ad sanctas locutiones et actiones), sed quòd etiam hoc aliis tradat. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd inchoatio et augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem : et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione et solemnitate assumuntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse; sed profitentes se ad perfec-

(1) Insuper obligantur bona spiritualia proximis administrare, cùm *ex hominibus assumpti sint pro hominibus constituti in iis quæ sunt ad Deum ut offerant dona et sacrificia pro peccatis* (Hebr. v).

tionem tendere : unde et Apostolus dicit (Philip. III, 12) : *Non quòd jam comprehenderim, aut jam perfectus sim : sequor autem, si quo modo comprehendam;* et postea subdit : *Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quòd non est perfectus, qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quòd ab intentione perfectionis animum revocat.

Ad *tertium* dicendum, quòd martyrium in actu perfectissimo charitatis consistit (1). Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est (art. præc.).

ARTICULUS VI. — UTRUM OMNES PRÆLATI ECCLESIASTICI SINT IN STATU PERFECTIONIS (2).

De his etiam Opusc. XVIII, cap. 22, 23, 25 et 26.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieronymus (Super Ep. ad Tit. cap. 1, sup. illud : *Constituas per civitates,* etc.) : « Olim idem presbyter, qui et episcopus; » et postea subdit : « Sicut ergo presbyteri sciunt se Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit, esse subditos; ita episcopi noverint se magis consuetudine quàm dispositionis dominicæ veritate presbyteris esse majores, et in communi debere Ecclesiam regere. » Sed episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo et presbyteri habentes curam animarum.

2. Præterea, sicut episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam presbyteri, curati et archidiaconi; de quibus super illud (Act. VI) : *Considerate, fratres, viros boni testimonii septem,* etc., dicit Glossa (ordin. Bedæ) : « Hic discernebant apostoli per Ecclesiam constitui septem diaconos, qui essent sublimioris gradûs, et quasi columnæ proximi circa aram. » Ergo videtur quòd ipsi etiam sint in statu perfectionis.

3. Præterea, sicut episcopi obligantur ad hoc quòd *animam suam ponant pro ovibus suis,* ita et presbyteri curati et archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 3). Ergo videtur quòd etiam presbyteri curati et archidiaconi sint in statu perfectionis.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De eccles. hierarch. cap. 5, circ. med.) : « Pontificum quidem ordo consummativus est et perfectivus (3); sacerdotum autem illuminativus et lucidativus; ministrantium verò purgativus et discretivus. » Ex quo patet quòd perfectio solis episcopis attribuitur.

CONCLUSIO. — Non omnes prælati, sed soli episcopi in statu perfectionis sunt.

Respondeo dicendum quòd in presbyteris et diaconibus curam habentibus animarum duo possunt considerari, scilicet ordo et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis. Unde supra dictum est (quæst. præc. art. 3 ad 3), quòd distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quòd aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi; non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenùs apud occi-

(1) Ea fortassè ratione, ut animadvertit Sylvius, dixit B. Thomas (in Opusc. De perfect. vitæ spiritualis (c. 23) : Beatos Stephanum, Laurentium et Vincentium archidiaconos in statu perfectionis fuisse concedimus, non propter archidiaconatum, sed propter martyrium quod omni perfectioni religionis præfertur.

(2) In hoc articulo docet S. Doctor episcopos esse presbyteris superiores; quòd negârunt Aerius, Wiclefus, et omnes presbyteriani quorum error his verbis à concil. Trident. profligatus fuit : *Si quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores... anathema sit.*

(3) Seu perfectivus atque perfectionis operativus juxta græcum τελειωτικὴ τάξις καὶ τελεσιουργός.

dentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiæ votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur (quæst. CLXXXVI, art. 4). Unde patet quòd ex hoc quòd aliquis accipit sacrum ordinem non ponitur simpliciter in statu perfectionis; quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quòd aliquis dignè hujusmodi actus exerceat. — Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quòd curam animarum retineant; sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem etiam absque licentia episcopi, ut habetur (in Decretis 19, quæst. II, cap. *Duæ sunt*), vel etiam cum licentia episcopi potest aliquis archidiaconus archidiaconatum vel parochiam dimittere, et simplicem præbendam accipere sine cura; quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis. *Nemo* enim *manum mittens ad aratrum et respiciens retrò, aptus est regno Dei,* ut dicitur (Luc. IX, 62). — Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, nonnisi auctoritate summi pontificis, ad quem etiam solùm pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, et ex certis causis, ut infra dicetur (quæst. CLXXXV, art. 4). Unde manifestum est quòd non omnes prælati (1) sunt in statu perfectionis, sed soli episcopi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus : uno modo quantùm ad nomen : et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri. Nam episcopi dicuntur « ex eo quòd superintendunt, » sicut dicit Augustinus (De civitate Dei, lib. XIX, cap. 19, à med.). Presbyteri autem in Græco dicuntur quasi seniores. Unde et Apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantùm ad utrosque, cùm dicit (I. Timoth. VI, 18) : *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur;* et similiter etiam nomine episcoporum : unde dicit (Act. XX, 28), presbyteris Ephesinæ Ecclesiæ loquens : *Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei.* Sed secundùm rem semper inter eos fuit distinctio (2), etiam tempore apostolorum, ut patet per Dionysium (De eccl. hierarch. cap. 5, circ. med. et Luc. X, super illud : *Post hæc autem designavit Dominus*, etc., dicit Glossa (ord. Bed.) : « Sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis. » Postmodum tamen ad schisma vitandum necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet majores dicerentur episcopi, minores autem presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab episcopis, inter dogmata hæretica numerat Augustinus (in lib. De hæres. hær. 53), ubi dicit quòd Aeriani (3) dicebant presbyterum ab episcopo nullâ differentiâ debere discerni.

Ad *secundum* dicendum, quòd episcopi principaliter habent curam ovium suæ diœcesis; presbyteri autem curati et archidiaconi habent aliquas subministrationes sub episcopis. Unde super illud (I. Corinth. XII) : *Alii opitulationes, alii gubernationes*, dicit Glossa interl. : « Opitulationes, id est, eos qui majoribus ferunt opem, ut Titus Apostolo, vel archidiaconi episcopis : gubernationes, scilicet minorum personarum prælationes, ut presbyteri sunt, qui plebi documento sunt. » Et Dionysius dicit (De eccl. hierarch. cap. 5, ante med.), quòd « sicut universam hierarchiam videmus in Jesu

(1) Per prælatos in genere intelligendum est omnes superiores qui jurisdictionem qualemcumque exercent.

(2) Ut magis pateat quomodo episcopatûs ordo sit ab ordine presbyteratus diversus conferendum est quod dicturus est S. Doctor (sup. quæst. XL, art. 4).

(3) Ita optimè cod. Alcan. et alius quo utebatur Nicolai, item Theologi. Al., *Ariani.*

terminatam, ita unamquamque functionem in proprio divino hierarchâ, id est, episcopo.» Et (16, quæst. I, cap. *Cunctis*) dicitur : « Omnibus presbyteris et diaconibus attendendum est, ut nihil absque proprii episcopi licentiâ agant. » Ex quo patet quòd ita se habent ad episcopum, sicut balivi, vel præpositi ad regem : et propter hoc sicut in mundanis potestatibus solus rex benedictionem solemnem accipit, alii verò per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur : cura autem archidiaconatûs vel plebanatûs cum simplici injunctione; consecrantur tamen in susceptione ordinis etiam antequam curam habeant.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut plebani et archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quamdam, secundùm quod eis ab episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio (1) ponendi animam pro ovibus, sed inquantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quàm obtineant perfectionis statum.

ARTICULUS VII. — UTRUM STATUS RELIGIOSORUM SIT PERFECTIOR QUAM STATUS PRÆLATORUM (2).

De his etiam infra, quæst. CLXXXV, art. 8 corp. et quodl. III, art. 17 corp. et Opusc. XVIII, cap. 17, 18 et 19, et Matth. XIX.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd status religiosorum sit perfectior quàm status prælatorum. Dominus enim dicit (Matth. XIX, 21) : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes et da pauperibus*, quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur episcopi : dicitur enim (12, quæst. I, cap. 19) : « Episcopi de rebus propriis vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, hæredibus suis, si voluerint, derelinquant. » Ergo religiosi sunt in perfectiori statu quàm episcopi.

2. Præterea, perfectio principaliùs consistit in dilectione Dei quàm in dilectione proximi. Sed status religiosorum directè ordinatur ad dilectionem Dei : unde et ex Dei servitio et famulatu nominantur, ut Dionysius dicit (De eccl. hierarch. cap. 6, ante med.). Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cujus curæ superintendunt, unde et nominantur (3), ut patet per Augustinum (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 19, à med.). Ergo videtur quòd status religiosorum sit perfectior quàm status episcoporum.

3. Præterea, status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quæ potior est quàm vita activa, ad quam ordinatur status episcoporum : dicit enim Gregorius (Pastor. part. 1, cap. 7, ante med.), quòd « per vitam activam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam verò Jeremias amori Conditoris sedulò inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. » Ergo videtur quòd status religiosorum sit perfectior quàm status episcoporum.

Sed *contra*, nulli licet à majori statu ad minorem transire : hoc enim esset retrò aspicere. Sed potest aliquis à statu religionis transire ad statum episcopalem; dicitur enim (18, quæst. I, cap. *Statutum*), quòd « sacra ordinatio de monacho episcopum facit. » Ergo status episcoporum est perfectior quàm status religiosorum.

(1) Sensus est hujus loci quòd hæc obligatio non illis incumbat principaliter, sed secundariò, quando salus subditorum id postulaverit.

(2) Sub nomine prælatorum hìc S. Doctor intelligit episcopos, et negativè respondet, quòd communiter recipitur.

(3) Juxta significatum græci nominis ἐπίσκοπος; est enim σκοπεῖν idem quòd *intendere*; cum particula ἐπὶ quæ idem est ac *super*.

CONCLUSIO. — Potior et perfectior est status perfectionis in prælatis et episcopis, quàm in religiosis.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 16, à med.), « semper agens præstantius est patiente. » In genere autem perfectionis, secundùm Dionysium (De cœl. hier. cap. 5), episcopi se habent ut perfectores, religiosi autem ut perfecti; quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quòd status perfectionis potior est in episcopis quàm in religiosis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest. Uno modo secundùm quòd est in actu : et sic in ea non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.). Et ideo nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenuntiatione propriorum; sicut etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. Alio modo potest considerari secundùm præparationem, ut scilicet homo sit paratus, si fuerit opus, omnia dimittere vel distribuere : et hoc pertinet directè ad perfectionem. Unde Augustinus dicit (De Quæst. evangel. lib. II, quæst. 11, parum à princ.) : « Ostendit Dominus filios sapientiæ intelligere, non in abstinendo, nec in manducando esse justitiam, sed in æquanimitate tolerandi inopiam. » Unde et Apostolus dicit (Philip. IV, 32) : *Scio et abundare, et penuriam pati*, Ad hoc autem maximè tenentur episcopi, quòd omnia sua pro honore Dei et salute sui gregis contemnant, cùm opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc ipsum quòd episcopi intendunt his quæ pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinæ. Unde Dominus primò à Petro quæsivit an eum diligeret et postea ei sui gregis curam commisit : et Gregorius dicit in Pastorali (part. 1, cap. 5, parum ante med.) : « Si dilectionis testimonium est cura pastoralis, quisquis virtutibus pollens gregem Dei renuit pascere, Pastorem summum convincitur non amare. » Hoc autem est majoris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam alii serviat quàm si soli amico velit servire (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Gregorius dicit in Pastorali (part. 2, cap. 1), « sit præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus, » quia ad ipsos pertinet non solùm propter seipsos, sed propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. V, parum à med.), quòd de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur (Psal. CXLIV, 7) : *Memoriam suavitatis tuæ eructabunt.*

ARTICULUS VIII. — UTRUM PRESBYTERI CURATI ET ARCHIDIACONI SINT MAJORIS PERFECTIONIS QUAM RELIGIOSI (3).

De his etiam quodl. I, art. 14 ad 2, et quodl. III, art. 17, et Opusc. XVIII, cap. 20 et 21, et Matth. XIX.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam presbyteri curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quàm religiosi. Dicit enim Chrysostomus (in suo Dial. seu De Sacerdot. lib. XVI, cap. 4, implic. et cap. 7, in princ.) : « Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut secundùm exaggerationem dicam, Elias fuit; non tamen illi comparandus est qui

(1) Insuper episcopi tenentur vitam suam dare pro ovibus suis, quod est perfectionis summum, juxta illud Apostoli (II. Cor. XII, 15) : *Ego autem libentissimè impendam et superimpendar ipse pro animabus vestris.*

(2) Unde Apostolus (I. Cor. IV) : *Cùm liber essem ex omnibus, omnium me servum feci.* Et (II. Cor. IV) : *Non nosmetipsos prædicamus, sed Jesum Christum Dominum nostrum, nos autem servos vestros per Jesum.* Unde et consuetudo voluit, ait B. Thomas, cap. XVII, cit. opusc. ut sum. pontifex se servum servorum Dei scribat.

(3) In hoc articulo textus patet

traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat et fortis; » et paulò post dicit (cap. 7, parum à princ.) : « Si quis mihi proponeret optionem, ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod priùs dixi; » et in eodem libro (cap. 5, in princ.) dicit : « Si quis bene administrato sacerdotio illius propositi, scilicet monachalis, sudores conferat, tantùm eos distare reperiet, quantùm inter privatum distat et regem. » Ergo videtur quòd sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosis.

2. Præterea, Augustinus dicit (Epist. ad Valer. epist. 21, al. 148, in princ.) : « Cogitet religiosa prudentia tua nihil esse in hac vita, et maximè hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius episcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio; sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur, quo noster Imperator jubet. » Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris aut diaconis.

3. Præterea, Augustinus dicit (Aurel. epist. 60, al. 76, in med.) : « Nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos surrigamus, et tam gravi contumeliâ clericos dignos putemus, ut scilicet dicatur quòd malus monachus bonus clericus est, cùm aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat; et paulò ante præmittit non esse viam dandam servis Dei, id est, monachis, ut se faciliùs putent eligi ad aliquid melius, scilicet clericatum, si facti fuerint deteriores, » scilicet abjecto monachatu. Ergo videtur quòd illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosis.

4. Præterea, non licet de statu majori ad minorem transire. Sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis, ut patet (16, quæst. I, cap. 28) ex decreto Gelasii papæ, qui dicit : « Si quis monachus fuerit, qui venerabilis vitæ merito, sacerdotio dignus videatur, et abbas, sub cujus imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit; ab episcopo debet eligi, et in loco quo judicaverit, ordinari. » Et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum (epist. 4, inter med. et fin.) : « Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis. » Ergo presbyteri curati, et archidiaconi sunt perfectiores religiosis.

5. Præterea, episcopi sunt in statu perfectiori quàm religiosi, ut ex supra dictis patet (art. præc.). Sed presbyteri curati et archidiaconi ex eo quòd habent curam animarum, similiores sunt episcopis quàm religiosi. Ergo sunt majoris perfectionis.

6. Præterea, virtus consistit circa difficile et bonum, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, circ. fin.). Sed difficilius est quòd aliquis bene vivat in officio presbyteri curati vel archidiaconi, quàm in statu religionis. Ergo presbyteri curati vel archidiaconi sunt perfectioris virtutis quàm religiosi.

Sed *contra* est quod dicitur (19, quæst. II, cap. *Duæ*) : « Si quis in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et sæculariter vivit, si afflatus Spiritu Sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonicâ salvare se voluerit, quia lege privatâ ducitur, nulla ratio exigit ut lege publicâ constringatur. » Sed non ducitur aliquis à lege Spiritûs sancti, quæ ibi dicitur lex privata, nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur quòd religiosi sint perfectiores quàm archidiaconi vel presbyteri curati.

CONCLUSIO. — Quanquam religiosorum status, qui totam vitam suam Deo consecraverunt, secundùm bonitatem excellentior sit, quàm status presbyteri curati, et archidiaconi : secundùm difficultatem tamen exercendi animarum curam longè perfectior est status presbyteri curati, et archidiaconi.

Respondeo dicendum quòd comparatio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis et archidiaconis tria est considerare, scilicet statum, ordinem et officium. Ad statum pertinet quòd sæculares sint; ad ordinem, quòd sint sacerdotes vel diaconi; ad officium, quòd curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte ponamus statu (1) religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi et canonici regulares habent; in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus à primo statu et officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes et diaconi curam animarum non habentes; manifestum est quòd secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine æqualis. — Est ergo considerandum quæ præeminentia potior sit, utrùm statûs vel officii; circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas et difficultas. Si ergo fiat comparatio secundùm bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri curati, vel archidiaconi; quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium, presbyter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus; nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut episcopo; sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet (art. 6 huj. quæst. ad 2). Et ideo comparatio statûs religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, et sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium (Super Ezech. hom. 20, post med.) Unde et (19, quæst. I, cap. 1) dicitur : « Clerici qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopis in monasteriis oportet largiri ingressus. » — Sed hæc comparatio intelligenda est secundùm genus operis : nam secundùm charitatem operantis contingit quandoque quòd opus ex genere suo minùs existens magis sit meritorium, scilicet si ex majori charitate fiat. — Si verò attendatur difficultas bene conversandi in religione et in officio habentis curam animarum; sic difficilius est bene conversari cum cura animarum propter exteriora pericula : quamvis conversatio religionis sit difficilior quantùm ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiæ regularis. — Si verò religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis (2) religionum; sic manifestum est excellere præeminentiam ordinis quantùm ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris; ad quod requiritur major sanctitas interior, quàm requirat etiam religionis status; quia, sicut Dionysius dicit (De eccles. hierarch. cap. 6, circ. med.) : « monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imitationem ad divina ascendere. » Unde graviùs peccat, cæteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quàm aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum; quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus, non tenentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset, quòd non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de episcopo, qui dicitur summus sacerdos (3) : et hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se et Basilium de hoc quòd erant

(1) Al., *statum*.

(2) Qui gallicè dicuntur : *frères convers*.

(3) Ostensum est (art. præced.) episcopatum esse statui religiosorum superiorem.

in episcopos electi. Sed, hoc prætermisso, dicendum est quòd loquitur quantùm ad difficultatem. Præmittit enim (cap. 6, in fin.) : « Cùm fuerit gubernator in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc meritò testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur. » Et post concludit quod supra positum est (in arg.) de monacho, « qui non comparandus est illi qui traditus populis immobilis perseverat. » Et subdit causam, quia « sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum. » Ex quo nihil aliud ostendi potest, nisi quòd periculosior est status habentis curam animarum, quàm monachi : in majori autem periculo innocentem se servare, est majoris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet quòd aliquis vitet pericula religionem intrando : unde non dicit quòd mallet esse in officio sacerdotali quàm in solitudine monachorum ; sed quòd mallet placere in hoc quàm in illo, quia hoc est majoris virtutis argumentum.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam illa auctoritas Augustini manifestè loquitur quantùm ad difficultatem, quæ ostendit magnitudinem virtutis in his qui bene conversantur, sicut dictum est (in solut. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quòd Augustinus ibi comparat monachos clericis quantùm ad distantiam ordinis, non quantùm ad distantiam religionis et sæcularis vitæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd illi qui à statu religionis assumuntur ad curam animarum, cùm priùs essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid quod priùs non habebant, scilicet officium curæ ; non autem deponunt quod priùs habebant, scilicet religionis statum. Dicitur enim in Decretis (16, quæst. I, cap. 3) : « De monachis qui diù morantes in monasteriis, si postea ad clericatûs ordinem pervenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere. » Sed presbyteri curati vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt, ut adipiscantur perfectiorem statum. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quòd religiosi laici (1) assumuntur in clericatum, et ad sacros ordines, manifestè promoventur ad melius, sicut supra dictum est (in arg. 4). Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cùm Hieronymus dicit : « Sic in monasterio vive ut clericus esse merearis. »

Ad *quintum* dicendum, quòd presbyteri curati et archidiaconi sunt similiores episcopis quàm religiosi, quantùm ad aliquid, scilicet quantùm ad curam animarum, quam secundariò habent ; sed quantùm ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet (art. 5 et 6 huj. quæst.).

Ad *sextum* dicendum, quòd difficultas quæ est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis ; difficultas autem quæ provenit ex exterioribus impedimentis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis ; putà cùm aliquis non tantùm virtutem amat, ut impedimenta virtutis declinare velit, secundùm illud Apostoli (I. Corinth. IX, 25) : *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet :* quandoque verò est signum perfectioris virtutis, putà cùm alicui ex inopinato vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen à virtute non declinat. In statu autem religionis est major difficultas ex arduitate operum ; sed in his qui in sæ-

(1) Per laicos religiosos tamen intelligendo non secundùm præsentem usum eos qui *conversi religionem* (frères convers) appellantur, quia vix ad sacros ordines ii admitti solent, quamvis et admittantur quidam rarissimo privilegio ; sed eorum ordinum simplicium professos quibus non est annexus clericatus et qui ex institutione sua nulli sacro ministerio deputantur.

culo vivunt qualitercumque (1), est major difficultas ex impedimentis virtutis, quæ religiosi per omnia providè vitaverunt.

QUÆSTIO CLXXXV.

DE IIS QUÆ PERTINENT AD STATUM EPISCOPORUM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum episcoporum ; et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm liceat episcopatum appetere. — 2° Utrùm liceat episcopatum finaliter recusare. — 3° Utrùm oporteat ad episcopatum eligere meliorem. — 4° Utrùm episcopus possit ad religionem transire. — 5° Utrùm liceat ei corporaliter subditos suos deserere. — 6° Utrùm possit habere proprium. — 7° Utrùm peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando. — 8° Utrùm religiosi qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

ARTICULUS I. — UTRUM LICEAT EPISCOPATUM APPETERE (2).

De his etiam quodl. II, art. 2, et quodl. III, art. 9 corp. et quodl. V, art. 1 corp. et quodl. XII, art. 18, et Opusc. XVIII, cap. 19, et I. Tim. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat episcopatum appetere. Dicit enim Apostolus (I. Timoth. III, 1) : *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*. Sed licitum est et laudabile bonum opus desiderare. Ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

2. Præterea, status episcoporum est perfectior quàm religiosorum status, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 7). Sed laudabile est quòd aliquis desideret ad statum religionis transire. Ergo etiam laudabile est quòd aliquis appetat ad episcopatum promoveri.

3. Præterea (Proverb. XI, 26), dicitur : *Qui abscondit frumenta, maledicetur in populis; benedictio autem super caput vendentium*. Sed ille qui est idoneus et vitâ et scientiâ ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere si se ab episcopatu subtrahat; per hoc autem quòd episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi. Ergo videtur quòd laudabile sit episcopatum appetere, et vituperabile ipsum refugere.

4. Præterea, facta sanctorum, quæ in sacra Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum, secundùm illud (Rom. XV, 4) : *Quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*. Sed legitur (Isa. VI), quòd Isaias se obtulit ad officium prædicationis, quod præcipuè competit episcopis. Ergo videtur quòd appetere episcopatum sit laudabile.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 19, à med.) : « Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi ita administretur ut decet, tamen indecenter appetitur (3). »

CONCLUSIO. — Episcopatum appetere, et bonum et malum esse potest : bonum quidem est, si in eo spiritalis utilitas quæratur; malum verò, si aut opulentia, aut temporalis dignitas in episcopatu concupiscatur.

Respondeo dicendum quòd in episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale et finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur, secundùm illud (Joan. ult. 17) : *Pasce oves meas*. Aliud autem est altitudo gradûs, quia episcopus super alios constituitur, secundùm illud (Matth. XXIV, 45) : *Fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam*. Tertium autem est quod conse-

(1) Id est, sive laicam vitam agant, sive ad clericalem deputati sint.

(2) Dicit Apostolus (Hebr. V) : *Nec quisquam sumit sibi honorem ; sed qui vocatur à Deo tanquam Aaron*.

(3) Quod per superiorem porrò locum episcopatum intelligat, et eum solùm nominatim, patet ex iis quæ ibi præmittuntur et superiùs notata sunt ad episcopi nomen explicandum.

quenter se habet ad ista, scilicet reverentia, et honor, et sufficientia temporalium, secundùm illud (I. Tim. v, 17) : *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur.* Appetere ergo episcopatum ratione hujusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quòd est illicitum, et pertinet ad cupiditatem vel ad ambitionem. Unde contra Pharisæos Dominus dicit (Matth. xxiii, 6) : *Amant primos recubitus in cœnis, et primas cathedras in synagogis et salutationes in foro, et vocari ab hominibus Rabbi.* — Quantùm autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradûs, appetere episcopatum est præsumptuosum. Unde Dominus arguit discipulos (Matth. xx, 25), primatum quærentes, dicens : *Scitis quia principes gentium dominantur eorum,* ubi Chrysostomus (hom. lxvi in Matth. à med.) dicit quòd « per hoc ostendit quòd gentile est primatus cupere, et sic gentium comparatione eorum animam æstuantem convertit. » Sed appetere proximis prodesse, est secundùm se laudabile et virtuosum. Verùm quia, prout est episcopalis actus, habet annexam gradûs celsitudinem, præsumptuosum (1) videtur quòd aliquis præesse appetat ad hoc quòd subditis prosit, nisi manifestâ necessitate imminente; sicut Gregorius dicit (Pastor. part. I, cap. 8, circ. med.), quòd « tunc laudabile erat episcopatum quærere, quando per hunc quemquam dubium non erat ad supplicia graviora pervenire » (unde non de facili inveniebatur qui hoc onus assumeret), præsertim cùm aliquis charitatis zelo divinitùs ad hoc incitatur, sicut Gregorius dicit (Pastor. part. 1, cap. 7, ante med.), quòd « Isaias prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetit (2). » Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda; ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Unde Chrysostomus (alius auctor) dicit (Super Matth. hom. xxxv, in Oper. imperf. aliquant. à med.) : « Opus quidem desiderare bonum, bonum est; primatum autem honoris concupiscere, vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Gregorius dicit (Past. part. 1, cap. 8), « illo tempore hoc dixit Apostolus quo ille qui plebibus præerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur; » et sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset, nisi bonum opus. Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xix, cap. 19, à med.), quòd Apostolus dicens : « Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat, exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Græcum est enim : epi (ἐπὶ) quippe super, scopus (σκοπὸς) verò intentio est. Ergo ἐπισκοπεῖν, si velimus latinè superintendere, possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse : in actione enim (ut parum ante præmittit) non amandus est honor in hac vita, sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole (3); sed opus ipsum quod per eumdem honorem vel potentiam fit. » Et tamen, ut Gregorius dicit (Pastor. loc. cit.), « Apostolus laudans desiderium (scilicet boni operis), in pavorem vertit protinùs quod laudavit, cùm subjungit : Oportet autem episcopum irreprehensibilem esse, quasi dicat : Laudo quod quæritis; sed priùs discite quid quæratis. »

Ad *secundum* dicendum, quòd non est eadem ratio de statu religionis, et

(1) Hinc dicit synod. Trid. (sess. vi, cap. 1) : *Quòd Ecclesiarum regimen sit onus angelicis humeris formidandum.*

(2) Alludendo his verbis Isaiæ qui, cùm audisset vocem Domini dicentis : *Quem mittam? et quis ibit nobis?* se obtulit dicens : *Ecce ego, mitte me.*

(3) Alludendo quoque ad illud Salomonis (Eccl. i, 14) : *Vidi cuncta quæ fiunt sub sole, et ecce universa vanitas.*

de statu episcopali, propter duo. Primò quidem, quia ad statum episcopalem præexigitur vitæ perfectio; ut patet per hoc quod Dominus à Petro quæsivit, si plus eum cæteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium : sed ad statum religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionem : unde et Dominus (Matth. IX) non dixit : *Si es perfectus, vade, vende omnia quæ habes*, sed : *Si vis perfectus esse*. Et hujus differentiæ ratio est, quia, secundùm Dionysium (De eccles. hier. cap. 5, circ. med.), perfectio pertinet activè ad episcopum sicut ad perfectorem, ad monachum autem passivè sicut ad perfectum. Requiritur autem quòd sit perfectus aliquis ad hoc quòd possit alios ad perfectionem adducere; quod non præexigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum quòd aliquis perfectum se reputet, non autem quòd aliquis ad perfectionem tendat. Secundò, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subjicit ad spiritualia capienda; et hoc cuilibet licet. Unde Augustinus (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 19, à med.) dicit : « A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile otium pertinet. » Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quòd aliis provideat, et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundùm illud (Hebr. V, 4) : *Neque quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur à Deo*; et Chrysostomus (alius auctor) dicit (super Matth. hom. XXV, in Op. imperf. inter med. et fin.) : « Primatum Ecclesiæ concupiscere neque justum est, neque utile. Quis enim sapiens vult ultrò se subjicere servituti et periculo tali, ut det rationem pro omni Ecclesia? nisi fortè qui non timet Dei judicium, abutens primatu ecclesiastico sæculariter, ut scilicet convertat ipsum in secularem. »

Ad *tertium* dicendum, quòd dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundùm arbitrium cujuslibet. Sed principaliter quidem secundùm arbitrium et dispositionem Dei, secundariò autem secundùm arbitrium superiorum prælatorum; ex quorum persona dicitur (I. Corinth. IV, 1) : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*. Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia cui non competit ex officio, nec ei à superiore injungitur si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat; sed solùm tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat, cùm ei ex officio incumbit; vel si officium, cùm ei injungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Augustinus dicit (De civitat. Dei, lib. XIX, cap. 19, fin.) : « Otium sanctum quærit charitas veritatis; negotium justum suscipit necessitas charitatis : quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem (1). »

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Gregorius dicit in Pastorali (part. I, cap. 7, à med.) : « Isaias, qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit, ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat. Quia ergo valdè difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, prædicationis officium tutiùs declinatur. »

ARTICULUS II. — UTRUM LICEAT EPISCOPATUM INJUNCTUM OMNINO RECUSARE (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat episcopatum injunctum omnino recusare. Ut enim Gregorius dicit (Pastor, part. I, cap. 7,

(1) Hæc acceptatio potest esse meritoria; nam, ut scribit ipse D. Thomas, quando prælatio imponitur à superiore, vel quando non invenitur aliquis qui velit onu prælationis subire; tali necessitate existente meritorium est appetere prælationem.

(2) Licet episcopatum oblatum recusare, non verò episcopatum injunctum ab eo qui potestatem habet.

paulò à princ.), « per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam verò Jeremias amori Conditoris sedulò inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. » Nullus autem peccat si meliora nolit deserere, ut minus bonis inhæreat. Cùm ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, et vita contemplativa præferatur vitæ activæ, ut ex supra dictis patet (quæst. xxv, art. 1, et quæst. xxvi, art. 2, et quæst. clxxxii, art. 1), videtur quòd non peccet ille qui omnino episcopatum recusat.

2. Præterea, sicut Gregorius dicit in Pastorali (part. I, cap. 7, à med.), « valdè difficile est ut aliquis se purgatum possit cognoscere; nec debet aliquis non purgatus sacra ministeria adire. » Si ergo aliquis non sentiat se esse purgatum, quantumcumque sibi episcopale injungatur officium, non debet illud suscipere.

3. Præterea, de B. Marco Hieronymus dicit (in prologo super Marcum (1), versùs fin.), quòd « amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur. » Et similiter aliqui votum emittunt ut nunquam episcopatum accipiant. Sed ejusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, et omnino recusare illud. Ergo videtur quòd absque peccato possit aliquis omnino episcopatum recusare.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ad Eudoxium (ep. 48, al. 81, ante med.): « Si quam operam vestram mater Ecclesia desideraverit, nec elatione avidâ suscipiatis, nec blandiente desidiâ respuatis. » Postea subdit: « Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis; cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis. »

CONCLUSIO. — Sicut episcopatus celsitudinem concupiscere malum est, ita episcopatum à superiore mandatum, animo obstinato recusare, peccatum est, charitati et humilitati repugnans.

Respondeo dicendum quòd in assumptione episcopatûs duo sunt consideranda: primò quidem quid deceat hominem appetere secundùm propriam voluntatem; secundò, quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantùm ergo ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriæ saluti; sed quòd aliorum saluti intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, ut ex supra dictis patet (art. præc. ad 3). Unde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet quòd aliquis proprio motu feratur in hoc quòd aliorum gubernationi præficiatur, ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet quòd aliquis omnino contra superioris injunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recuset, propter duo: Primò quidem quia hoc repugnat charitati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco et tempore. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xix, cap. 19, circa fin.), quòd « negotium justum suscipit necessitas charitatis. » Secundò, quia hoc repugnat humilitati; per quam aliquis superiorum mandatis se subjicit. Unde Gregorius dicit (Pastor. part. I, cap. 6): « Tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cùm ad respuendum hoc quod utiliter subire præcipitur, pertinax non est (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis simpliciter et absolutè loquendo, vita contemplativa potior sit quàm activa, et amor Dei quàm dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis præferendum est

(1) Prologus ille commentitiè Hieronymo tribuitur, et factum illud non Marcus Evangelista, sed alius anachoreta fecisse memoratur, ut Baronius, ad annum Christi 45, num. 44, notat.

(2) B. Thomas legitur omninò recusasse archiepiscopatum Neapolitanum, sed non pertinaciter.

bono unius. Unde Augustinus dicit in verbis præmissis: « Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis, » præsertim quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quòd aliquis ovibus Christi curam pastoralem impendat. Unde super illud (Joan. ult.): *Pasce oves meas*, dicit Augustinus (tract. 123, circa med.): « Sit amoris officium pascere dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium negare pastorem. » Similiter etiam prælati non sic transferuntur ad vitam activam ut contemplativam deserant : unde Augustinus dicit (De civ. lib. XIX, cap. 19, in fin.), quòd « si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis, » quæ scilicet in contemplatione habetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd nullus tenetur obedire prælato ad aliquod illicitum, sicut patet ex his quæ supra dicta sunt de obedientia (quæst. CIV, art. 5). Potest ergo contingere quòd ille cui injungitur prælationis officium, in se aliquid sentiat, propter quod non liceat ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet cui pastoralis cura injungitur, putà si habeat peccandi propositum, quod potest deserere : et propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire prælato injungenti. Quandoque verò impedimentum ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse removere, sed prælatus qui injungit; putà si sit irregularis vel excommunicatus : et tunc debet defectum suum prælato injungenti ostendere: qui si impedimentum removere noluerit (1), tenetur humiliter obedire. Unde (Exod. IV, 10), cùm Moyses dixisset : *Obsecro, Domine, non sum eloquens ab heri et nudius tertius*, Dominus respondit ad eum : *Ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris*. Quandoque verò non potest removeri impedimentum nec per injungentem, nec per eum cui injungitur; sicut si archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare : unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum (2) vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

Ad *tertium* dicendum, quòd accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris præcepto. His autem quæ sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licitè apponere, antequam fiat præceptum : alioquin non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur à susceptione episcopatûs vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his quæ per se sunt de necessitate salutis. Unde B. Marcus non contra præceptum egit, sibi digitum amputando; quamvis eum credibile sit hoc ex instinctu Spiritûs sancti fecisse, sine quo non licet alicui sibi manum injicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatu, si per hoc intendat se obligare ad hoc quòd nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicitè vovet (3); si autem intendit ad hoc se obligare, ut quantùm est de se, episcopatum non quærat, nec suscipiat, nisi imminente necessitate, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

ARTICULUS III. — UTRUM OPORTEAT EUM QUI AD EPISCOPATUM ASSUMITUR ESSE CÆTERIS MELIOREM (4).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd oporteat eum qui ad episcopa-

(1) Ita Nicolai. Al., *voluerit*.

(2) Observandum est, ait Sylvius, non solùm pontificem romanum, sed etiam archiepiscopum posse cuipiam injungere ut episcopatum suscipiat; id enim in hac responsione supponit B. Thomas.

(3) Votum in eo casu ad inobedientiam emittitur ac proinde fit irritum, et peccaminosum, siquidem juxta S. Alphonsum votum cujus objectum est peccatum veniale fit peccatum mortale (Theol. mor. lib. III, n° 206).

(4) Affirmativè respondet S. Doctor, sed per meliorem non intelligit eum qui melior est simpliciter secundùm charitatem, id est, sanctior; sed eum qui melior quoad regimen Ecclesiæ.

tum assumitur, esse cæteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit, si se diligeret plus cæteris. Sed ex hoc aliquis melior est quòd Deum plus diligit. Ergo videtur quòd ad episcopatum non sit assumendus, nisi ille qui est cæteris melior.

2. Præterea, Symmachus papa dicit (cap. *Vilissimus* 1, qu. 1): « Vilissimus computandus est, nisi scientiâ et sanctitate præcellat qui est dignitate præstantior. » Sed ille qui præcellit scientiâ et sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi, nisi sit cæteris melior.

3. Præterea, in quolibet genere minora per majora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 4). Sed episcopus assumitur ad regimen aliorum. Ergo debet esse cæteris melior.

Sed *contra* est quod Decretalis dicit (cap. *Cùm dilectus*, De electione, etc.), quòd « sufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem. »

CONCLUSIO. — Qui quemquam ad episcopatum eligit, non simpliciter cæteris meliorem tenetur eligere, sed quem cæteris magis idoneum ad animarum regimen novit : ei verò qui eligitur, sat fuerit ut nihil in se animadvertat ob quod tali munere se indignum existimet.

Respondeo dicendum quòd circa assumptionem alicujus ad episcopatum aliquid considerandum est ex parte ejus qui assumitur, et aliquid ex parte ejus qui assumit. Ex parte enim ejus qui assumit vel eligendo, vel providendo, requiritur quòd talem eligat qui fideliter divina mysteria dispenset, quæ quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiæ, secundùm illud (I. Corinth. XIV, 12) : *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis.* Non autem divina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundùm charitatem : sed meliorem quoad regimen Ecclesiæ, qui scilicet possit Ecclesiam et instruere et defendere, et pacificè gubernare (1). Unde contra quosdam Hieronymus dicit (sup. illud cap. 1 ad Tit. : *Et constituas per civit.*, etc.), quòd « quidam non quærunt eos in Ecclesia columnas erigere, quos plus cognoscunt Ecclesiæ prodesse ; sed quos plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti vel dediti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit, et, ut deteriora taceam, qui ut clerici fierent muneribus impetrarunt. » Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quæ in talibus est grave peccatum. Unde super illud (Jacobi II) : *Fratres mei, nolite in personarum acceptione*, etc., dicit Glossa (ord. Augustini, epist. 167, al. 29, ad Hieron. inter med. et fin.) : « Si hanc distantiam sedendi vel standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum, leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore ? » Ex parte autem ejus qui assumitur, non requiritur quòd reputet se aliis meliorem : hoc enim esset superbum et præsumptuosum ; sed sufficit quòd nihil in se inveniat per quod illicitum ei reddatur assumere prælationis officium (2). Unde licèt Petrus interrogatus esset an Dominum plus cæteris diligeret, in sua res-

(1) Similiter synod. Trid. de iis qui ad parochiales promovendi sunt loquitur (sess. XXIV, cap. 18) : peracto examine, renuntientur quotcumque ab his idonei judicati fuerint ætate, moribus, doctrinâ, prudentiâ et aliis rebus ad vacantem ecclesiam gubernandam opportunis, ex hisque episcopus eum eligat quem cæteris magis idoneum judicaverit.

(2) Postquam verò suscepit, operam dare debet ut cæteros scientiâ et sanctitate præcellat, ut dicitur in respons. ad 2.

ponsione non se prætulit cæteris, sed simpliciter respondit quòd Christum amaret.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantùm ad alia, gubernandi Ecclesiam : et ideo eum de ampliori dilectione examinavit ; ad ostendendum quòd ubi aliàs invenitur homo idoneus ad Ecclesiæ regimen, præcipuè attendi debet in ipso eminentia divinæ dilectionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd auctoritas illa est intelligenda quantùm ad studium illius qui in dignitate constitutus est ; debet enim ad hoc intendere, ut talem se exhibeat ut cæteros et scientiâ et sanctitate præcellat. Unde Gregorius dicit in Pastorali (part. 2, cap. 1) : « Tantùm debet actionem populi actio transcendere præsulis, quantùm distare solet à grege vita pastoris. » Non autem ei imputandum est, si ante prælationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dicitur (I. Corinth. XII, 14) : *Divisiones gratiarum, et ministrationum et operationum sunt.* Unde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis, qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secùs autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturæ, ex hoc ipso habet majorem idoneitatem ad hoc quòd inferiora disponat.

ARTICULUS IV. — UTRUM EPISCOPUS POSSIT LICITÈ CURAM EPISCOPALEM DESERERE, UT AD RELIGIONEM SE TRANSFERAT (1).

De his etiam supra, quæst. CLXXXIV, art. 6 corp. fin. et infra, quæst. CLXXXIX, art. 7 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd episcopus non possit licitè curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad minùs perfectum statum transire : hoc enim est retrò respicere ; quod est damnabile, secundùm Domini sententiam dicentis (Lucæ IX, 62) : *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retrò, aptus est regno Dei.* Sed status episcopalis est perfectior quàm status religionis, ut supra habitum est (quæst. CLXXXIV, art. 7). Ergo sicut non licet de statu religionis redire ad sæculum ; ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

2. Præterea, ordo gratiæ est decentior quàm ordo naturæ. Sed secundùm naturam non movetur idem ad contraria ; putà si lapis naturaliter deorsùm movetur, non potest naturaliter à deorsùm redire in sursùm. Sed secundùm ordinem gratiæ licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet è converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

3. Præterea, nihil in operibus gratiæ debet esse otiosum. Sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuò retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, et alia hujusmodi faciendi quæ ad episcopale officium pertinent : quæ quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit. Ergo videtur quòd episcopus non possit curam episcopalem dimittere, et ad religionem transire.

Sed *contra*, nullus cogitur ad id quod est secundùm se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem à cura episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet (extrav. De renunt. cap. *Quidam*). Ergo videtur quòd deserere curam episcopalem non sit illicitum.

CONCLUSIO. — Non licet episcopo ut ad religionem transeat, episcopatum dimittere, nisi ex legitima causa, et summi pontificis auctoritate.

(1) Negativè respondet S. Doctor ; quia hoc ipso quo episcopatum accepit, perpetua obligatione sese ad curam animarum astrinxit.

Respondeo dicendum quòd perfectio episcopalis statûs in hoc consistit quòd aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quòd saluti proximorum insistat; et ideo tamdiu obligatur ad hoc quòd curam pastoralem retineat, quamdiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem : quam quidem negligere non debet, neque propter divinæ contemplationis quietem (cùm Apostolus propter necessitatem subditorum etiam à contemplatione futuræ vitæ se differri patienter toleraret, secundùm illud (Philip. I, 22) : *Ecce quid eligam ignoro : coarctor autem ex duobus, desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multò magis meliùs : permanere autem in carne necessarium est propter vos; et hoc confidens scio, quia manebo)*; neque propter quæcumque adversa vitanda, vel lucra conquirenda, quia, sicut dicitur (Joan. x, 2), *bonus pastor ponit animam suam pro ovibus suis.* Contingit tamen quandoque quòd episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter (1). Quandoque autem propter defectum proprium, vel conscientiæ, sicut si sit homicida vel simoniacus; vel etiam corporis, putà si sit senex, vel infirmus; vel etiam scientiæ, quæ sufficiat ad curam regiminis; vel etiam irregularitatis, putà si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Gregorius dicit (Dialog. lib. II, cap. 2, à med.) : « Ibi æquanimiter portandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui, qui adjuventur, boni ; ubi autem omnino fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuus. Unde sæpe agitur in animo perfectorum, quòd cùm laborem suum sine fructu esse considerant, in locum alium ad laborem cum fructu migrant. » Quandoque autem contingit ex parte aliorum : putà cùm de prælatione alicujus personæ scandalum suscitatur (2) : nam, ut Apostolus dicit (I. Corinth. VIII, 13) : *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum,* dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem, aut justitiam Ecclesiæ conculcare : propter hujusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundùm illud (Matth. xv, 14) : *Sinite illos,* scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinæ Christi, *cæci sunt, et duces cæcorum.* Oportet tamen quòd sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris prælati, ita etiam per ejus auctoritatem ex causis prædictis deserat susceptam. Unde (extrav. De renunt. cap. *Nisi cùm pridem,* in fin.) dicit Innocentius III : « Etsi pennas habeas, quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen adstrictæ sunt nexibus præceptorum, ut liberum non habeas absque nostra permissione volatum. » Soli enim papæ licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit, episcopatum suscipiens (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd perfectio religiosorum et episcoporum secundùm diversa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis adhibet ad propriam salutem; ad perfectionem autem episcopalis statûs pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideo quamdiu potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet, si ad statum religionis vellet transire, ut solùm suæ saluti insisteret, qui se obligavit ad hoc quòd non solùm suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde Innocentius III dicit in Decretali prædicta (in corp. art.), quòd

(1) Omnes causæ propter quas episcopus cedendi licentiam potest postulare in hoc versu comprehenduntur :

Debilis, ignarus, malè conscius, irregularis,
Quem mala plebs odit, dans scandala, cedere possit.

(2) Sic Gregorius Nazianzenus cessit episcopatum constantinopolitanum, ut in vita ejus fertur.

(3) Quod romano pontifici reservatur non tam constitutione canonicâ quàm institutione divinâ, ut aiunt Innocentius III et ipse B. Thomas (Opusc. de perfect. vitæ spirit. cap. 25).

« faciliùs indulgetur ut monachus in præsulatum ascendat, quàm præsul ad monachatum descendat. » Sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est ut suæ saluti intendat.

Ad *secundum* dicendum, quòd propter nullum impedimentum debet homo prætermittere studium suæ salutis, quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquod impedimentum procurandæ salutis alienæ. Et ideo monachus potest ad statum episcopatûs assumi, in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest etiam episcopus, si impedimentum alienæ salutis procurandæ interveniat, ad religionem transire, et impedimento cessante, potest iteratò ad episcopatum assumi; putà per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsâ ignorantiâ per instructionem sufficientem; vel etiam si simoniacè sit promotus, eo ignorante, si se ad regularem vitam episcopatu dimisso transtulerit, poterit iteratò ad alium episcopatum promoveri (1). Si verò aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, et in monasterium detrusus ad pœnitentiam peragendam, non potest iteratò ad episcopatum revocari. Unde dicitur (7, quæst. I, cap. *Hoc nequaquam*): « Præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat. »

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis. Et ita etiam non est inconveniens, si propter impedimentum superveniens potestas episcopalis remaneat absque actu.

ARTICULUS V. — UTRUM LICEAT EPISCOPO PROPTER ALIQUAM PERSECUTIONEM CORPORALEM DESERERE GREGEM SIBI COMMISSUM (2).

De his etiam Opusc. XVIII, cap. 19 et 20, et Joan. X, et I. Cor. I, fin. et II. Cor. II, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat episcopo propter aliquam persecutionem temporalem corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim Dominus (Joan. x, 12), quòd ille est mercenarius et non verè pastor, qui *videt lupum venientem, et dimittit oves, et fugit*. Dicit autem Gregorius (hom. XIV in Evang. aliquant. à princ.) : « lupus super oves venit, cùm quilibet injustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. » Si ergo propter persecutionem alicujus tyranni episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quòd sit mercenarius et non pastor.

2. Præterea (Proverb. VI, 1), dicitur : *Fili, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam;* et postea subdit : *Discurre, festina, suscita amicum tuum :* quod exponens Gregorius in Pastor. (part. 3, cap. 1, admonit. 5, inter princ. et med.), dicit : « Spondere pro amico, est animam alienam in periculo suæ conversationis accipere. Quisquis autem ad vivendum aliis in exemplum proponitur, non solùm ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur. » Sed hoc non potest facere, si corporaliter deserat gregem. Ergo videtur quòd episcopus non debeat causâ persecutionis corporaliter suum gregem deserere.

(1) Hic juxta canonicum jus ad eumdem episcopatum redire non potest, sed ad alium duntaxat (cap. *Post translationem*, tit. De renuntiatione); cæteri autem, etiam ad eumdem redire possunt.

(2) Tertullianus docuit in libro *De fuga in persecutione*, fugam istam esse illicitam ; verùm doctrina catholica huic adversatur, ut patet ex August. (epist. 180, Cyprian. (epist. 56 et in lib. *De lapsis*), Athanas. *in Apologia* pro fuga sua, et idem sentierunt ipse Tertullian. adhuc catholicus (lib. De patientia, c. 13) et communiter alii.

3. Præterea, ad perfectionem episcopalis statûs pertinet quòd proximis curam impendat. Sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quæ sunt perfectionis. Ergo videtur quòd non liceat episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii, nisi fortè ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

Sed *contra* est quod Apostolis, quorum successores sunt episcopi, mandavit Dominus (Matth. x, 23) : *Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.*

CONCLUSIO. — Dum subditorum salus, episcopi vel alterius pastoris præsentiam exigit, non licet episcopo vel pastori suum gregem deserere : cessante verò istâ necessitate, licet episcopo et alii pastori propter corporalem persecutionem, à suo grege abesse.

Respondeo dicendum quòd in qualibet obligatione præcipuè attendi debet obligationis finis. Obligant autem se episcopi ad exequendum pastorale officium propter subditorum salutem. Et ideo ubi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cùm bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis. — Si verò subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium provideri, tunc licet pastori vel propter aliquod commodum Ecclesiæ, vel propter personæ periculum corporaliter gregem deserere (1). Unde Augustinus dicit (in ep. ad Honoratum 228, al. 180, aliquant. à princ.) : « Fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quisquam specialiter à persecutoribus quæritur; ut ab aliis, qui non ita quæruntur, non deseratur Ecclesia. Cùm autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. » Si enim « perniciosum est proretam in tranquillitate navem deserere, quantò magis in fluctibus? » ut dicit Nicolaus papa I, et habetur (7, quæst. I, cap. *Sciscitaris*).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille tanquam mercenarius fugit, qui commodum temporale vel etiam salutem corporalem spirituali saluti proximorum præponit. Unde Gregorius dicit (in homil. cit. in arg.) : « Stare in periculo ovium non potest qui in eo quòd ovibus præest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quærit : et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit, amittat. » Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde prælatus, si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curæ subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit, si per alium provideat.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui ad episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundùm aliquod perfectionis genus; à quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire : imminet tamen ipsi necessitas ut animum retineat intendendi proximorum saluti, si opportunitas adsit et necessitas requirat.

(1) Ut nihil dicamus de iis qui in veteri Testamento fugerunt, Christus ipse fugit in Ægyptum metu Hærodis, et Archelai in Nazareth (Matth. II); cùmque à montis supercilio vellent eum præcipitare rursùm fugit (Luc. IV, 4), sicut et quando Judæi eum apprehendere quærebant (Joan. X). Apostolus quoque, cognitis Judæorum insidiis, eas declinavit per murum in sporta dimissus (Act. IX).

ARTICULUS VI. — UTRUM LICEAT EPISCOPO ALIQUID PROPRIUM HABERE (1).

De his etiam infra, quæst. CLXXXVI, art. 3 ad 3, et Opusc. XVIII, cap. 17 et 18.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit (Matth. XIX, 21) : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni et sequere me ;* ex quo videtur quòd voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quòd non liceat eis proprium possidere.

2. Præterea, episcopi in Ecclesia tenent locum Apostolorum, ut dicit Glossa (ord. Bedæ, sup. illud : *Designavit*, etc. Lucæ X). Sed apostolis Dominus præcepit ut nihil proprium possiderent, secundùm illud (Matth. X, 9) : *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris;* unde et Petrus pro se, et pro aliis apostolis dicit : *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te* (Matth. XIX, 27). Ergo videtur quòd episcopi teneantur ad hujusmodi mandati observantiam, ut nihil proprium possideant.

3. Præterea, Hieronymus dicit ad Nepotianum (epist. 2, inter princ. et med.) : « Cleros græcè, latinè sors appellatur : propter quod clerici dicuntur, vel quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, id est pars, clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra eum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam supellectilem habet, cum istis partibus non dignatur Dominus fieri pars ejus. » Ergo videtur quòd non solùm episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

Sed *contra* est quod dicitur (12, quæst. I, cap. 19) : « Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, hæredibus suis, si voluerint, derelinquant. »

CONCLUSIO. — Episcopi ex sui muneris ratione, propria bona habere non vetantur.

Respondeo dicendum quòd ad ea quæ sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Unde Augustinus dicit (in epist. ad Paulinam et Armentarium 127, al 45, non remotè à fin.) : « Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit quo esses inferior. » Manifestum est autem quòd vivere absque proprio, supererogationis est ; non enim cadit sub præcepto, sed sub consilio. Unde (Matth. XIX, 17), cùm dixisset Dominus adolescenti : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, postea superaddendo subdidit : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus.* Non autem episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant ut absque proprio vivant ; neque etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur episcopi ad hoc quòd sine proprio vivant (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra habitum est (quæst. CLXXXIV, art. 3), perfectio christianæ vitæ non consistit essentialiter in voluntaria paupertate ; sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Unde non oportet quòd ubi major paupertas est, ibi sit major

(1) Affirmativè respondet S. Doctor ; quod adversatur errori Wiclefi, qui docuit summo pontifici et episcopis non licere aliquid proprium habere, et sententiam contrariam esse hæreticam. Concil. Constant. hunc errorem profligavit ac prorsus rejecit.

(2) Fuerunt equidem in Ecclesia plurimi episcopi, de quorum salute dubitari non potest, qui voluntariam paupertatem non servaverunt actualiter, ut Athanasius, Ambrosius et alii.

perfectio; quinimò potest esse summa perfectio cum magna opulentia; nam Abraham, cui dictum est (Gen. xvii, 1): *Ambula coram me, et esto perfectus*, legitur fuisse dives.

Ad *secundum* dicendum, quòd verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. Uno modo mysticè, ut non possideamus neque aurum, neque argentum; id est, ut prædicatores non innitantur principaliter sapientiæ et eloquentiæ temporali, ut Hieronymus exponit (sup. illud Matth. x): *Neque duas tunicas.* Alio modo, sicut Augustinus exponit (De consensu Evang. lib. ii, cap. 30, à med.), ut intelligatur, hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo, dixisse. Permisit enim eis ut absque auro, et argento, et aliis sumptibus ad prædicandum irent, accepturi sumptus vitæ ab his quibus prædicabant; unde subdit: *Dignus est enim operarius cibo suo;* ita tamen quòd si aliquis propriis sumptibus uteretur in prædicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit (II. Cor. iv). Tertio modo, secundùm quod Chrysostomus exponit (Hom. ii, in illud Rom. xvi : *Salutate Priscillam*, aliquant. à princ.): ut intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis quantùm ad illam missionem quâ mittebantur ad prædicandum Judæis; ut per hoc excitarentur ad confidendum de virtute ipsius qui eis absque sumptibus provideret. Ex quo tamen non obligabantur ipsi, vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium prædicarent (1). Nam et de Paulo legitur (II. Corinth. xii), quòd ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis; et sic patet quòd aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quòd tot sancti pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius et Augustinus, illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea servanda se crederent obligari.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cujus studium diminuitur circa ea quæ sunt Dei, dum intendit his quæ sunt mundi. Sic autem non debent nec episcopi, nec clerici proprium possidere, ut dum curant propria, defectum faciant in his quæ pertinent ad cultum divinum.

ARTICULUS VII. — UTRUM EPISCOPI MORTALITER PECCENT, SI BONA ECCLESIASTICA QUÆ PROCURANT, PAUPERIBUS NON LARGIANTUR.

De his etiam quodl. vi, art. 12.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambrosius, exponens illud (Luc. xii): *Hominis cujusdam uberes fructus ager attulit* (serm. 64, De temp. versùs fin.): « Nemo proprium dicat quòd è communi plus quàm sufficiat, sumptum, et violenter obtentum est; » et postea subdit: « Neque minùs est criminis habenti tollere, quàm, cùm possis et abundes, denegare indigentibus. » Sed violenter tollere alienum, est peccatum mortale. Ergo episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis supersunt, pauperibus non largiuntur.

2. Præterea, super illud (Isa. iii): *Rapina pauperum in domo vestra*, dicit Glossa Hieronymi (ordin.), quòd « bona ecclesiastica sunt pauperum. » Sed quicumque id quod est alterius, sibi reservat, aut aliis dat, peccat mortaliter, et tenetur ad restitutionem. Ergo si episcopi bona ecclesiastica quæ eis superfluunt, sibi retineant, vel consanguineis, vel amicis largiantur, videtur quòd teneantur ad restitutionem.

(1) Altera expositio est ut contineant prohibitionem, sed duntaxat temporalem, pro eo scilicet tempore quo apostoli tunc essent in Judæa prædicaturi, ut ita assuefierent fiduciæ in Dei potentiam et benignitatem conjiciendæ : ita B. Thomas (Opusc. de perfect. vitæ spiritualis, c. 18).

3. Præterea, multò magis aliquis potest de rebus Ecclesiæ ea quæ sibi sunt necessaria accipere, quàm superflua congregare. Sed Hieronymus dicit in epist. ad Damasum Papam (quid simile hab. in Regula monach. Hieron. adscripta, cap. *De paupert.* à med. Vid. cap. *Clericos* 1, quæst. II) : « Clericos illos convenit stipendiis Ecclesiæ sustentari quibus parentum et propinquorum bona nulla suffragantur. Qui autem bonis parentum et opibus propriis sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium committunt, et incurrunt. » Unde et Apostolus dicit (I. Tim. v, 16): *Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non gravetur Ecclesia; ut his quæ verè viduæ sunt, sufficiat.* Ergo multò magis episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

Sed *contra* est quòd plures episcopi ea quæ supersunt, non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad reditus Ecclesiæ ampliandos.

CONCLUSIO. — Peccant episcopi si ecclesiastica bona ab ipsis obtenta et procurata, ac pauperibus seu clericis deputata, illis subtraxerint, vel in proprium et suorum converterint usum, et ad restitutionem tenentur : secùs autem de propriis bonis, ad quorum restitutionem non tenentur.

Respondeo dicendum quòd aliter est dicendum de propriis bonis quæ episcopi possidere possunt, et de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent : unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut ea aliis conferant; sed possunt ea vel sibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Possunt tamen in eorum dispensatione peccare propter inordinationem affectûs, per quam contingit quòd vel sibi plura conferant (1) quàm oporteat, vel aliis etiam non subveniant, secundùm quod requirit debitum charitatis (2); non tamen tenentur ad restitutionem, quia hujusmodi res sunt eorum dominio deputatæ. — Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores. Dicit enim Augustinus ad Bonifacium (epist. 185, al. 50, inter med. et fin.) : « Si privatim possidemus quæ nobis sufficiant, non sunt illa nostra, sed pauperum, quorum procurationem quodammodo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus. » Ad dispensationem autem requiritur bona fides, secundùm illud (I. Cor. IV, 2) : *Hic jam quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur.* Sunt autem bona ecclesiastica non solùm in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur (1 2, quæst. II, cap. 28) : « De reditibus Ecclesiæ vel oblatione fidelium, sola episcopo ex his una portio remittatur; duæ ecclesiasticis fabricis et erogationi pauperum profuturæ, à presbytero sub periculo sui ordinis ministrentur; ultima clericis pro singulorum meritis dividatur (3). » Si ergo distincta sint bona quæ debent in usum episcop cedere, ab his quæ sunt pauperibus, et ministris, et cultui Ecclesiæ eroganda, et aliquid sibi retinuerit episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel etiam in usum ministrorum, aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quin contra fidem dispensationis agat, et mortaliter peccet, et ad restitutionem teneatur. — De his autem quæ sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio, quæ est de propriis bonis, ut scilicet propter immoderatum affectum et usum peccet quidem, si immo-

(1) Al. *congerant*, item *conveniant*.

(2) Peccatum illorum est mortale, si adsint conditiones quæ jam explicatæ sunt (2 2, quæst. XXXII, art. 5 et 6).

(3) Ea bonorum ecclesiasticorum divisio cœpta fuisse videtur sub B. Sylvestro, perfecta verò paulatim, partim sub Simplicio circa annum 470, partim et ampliùs sub Gelasio, circa an. 492.

deratè sibi retineat, et aliis non subveniat, sicut requirit debitum charitatis (1). — Si verò non sunt prædicta bona distincta, eorum distributio fidei ejus committitur : et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento; quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet; si verò sit multus excessus, non potest latere; unde videtur bonæ fidei repugnare : et ideo non est absque peccato mortali. Dicitur enim (Matth. XXIV, 48) quòd *si dixerit malus servus in corde suo : Moram facit dominus meus venire*, quod pertinet ad divini judicii contemptum, *et cœperit percutere conservos suos*, quod pertinet ad superbiam, *manducet autem, et bibat cum ebriosis*, quod pertinet ad luxuriam; *veniet dominus servi illius in die quâ non sperat, et dividet eum*, scilicet à societate bonorum, *et partem ejus ponet cum hypocritis*, scilicet in inferno.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum illud Ambrosii non solùm est referendum ad dispensationem rerum ecclesiasticarum, sed quorumcumque bonorum, ex quibus tenetur aliquis debito charitatis providere necessitatem patientibus. Non autem potest determinari quando sit ista necessitas, quæ ad peccatum mortale obliget, sicut nec cætera particularia quæ in humanis actibus considerantur : horum enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd bona Ecclesiarum non sunt solùm expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo si de eo quod usui episcopi, vel alicujus clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere, et consanguineis, vel aliis dare, non peccat, dummodo illud faciat moderatè, id est, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 30 circa med. et habetur cap. *Est probanda*, dist. 86) : «Hæc est approbanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas; non tamen ut illos ditiores fieri velis ex eo quòd tu potes conferre inopibus (2).»

Ad *tertium* dicendum, quòd non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda; nisi fortè in articulo necessitatis, in quo pro redemptione captivorum, et aliis necessitatibus pauperum, etiam vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit (De offic. lib. II, cap. 28 à princ. et habetur cap. *Aurum*, 12, quæst. II). Et in tali necessitate peccaret clericus si vellet de rebus Ecclesiæ vivere; dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere posset.

Ad *quartum* dicendum, quòd bona Ecclesiarum usibus pauperum deservire debent. Et ideo si quis, necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quæ superfluunt ex proventibus Ecclesiæ possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati Ecclesiæ et necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si verò necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est et inordinata ut aliquis in futurum conservet : quod Dominus prohibet (Matth. VI, 34), dicens : *Nolite solliciti esse in crastinum.*

ARTICULUS VIII. — UTRUM RELIGIOSI QUI PROMOVENTUR IN EPISCOPOS, TENEANTUR AD OBSERVANTIAS REGULARES (3).

De his etiam supra, quæst. LXXXVIII, art. 11 ad 4, et Sent. IV, dist. 38, quæst. I, art. 4, quæst. I ad 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosi qui promoventur

(1) Ita Mss. et edit. passim. Theologi deesse putant, *non tamen ad restitutionem tenetur.*

(2) Conc. Trident. (sess. XXV, cap. 1 Reform.) omninò interdicit episcopis et aliis quibuscumque beneficia ecclesiastica obtinentibus, ne ex reditibus Ecclesiæ consanguineos familiaresque suos augere studeant; idque conformiter antiquis canonibus.

(3) Religiosi qui promoventur ad episcopatum tenentur ad observandam regulam monasticam

in episcopos, non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim (18, quæst. I, cap. *Statutum*), quòd « monachum canonica electio à jugo regulæ monasticæ professionis absolvit, et sacra ordinatio de monacho episcopum facit. » Sed observantiæ regulares pertinent ad jugum regulæ. Ergo religiosi qui in episcopos assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

2. Præterea, ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quæ sunt inferioris gradûs; sicut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 12 ad 1), quòd religiosus non tenetur ad observanda vota quæ in sæculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid majus, ut supra habitum est (quæst. CLXXXIV, art. 7). Ergo videtur quòd non obligetur episcopus ad ea quæ tenebatur observare in statu religionis.

3. Præterea, maximè religiosi obligari videntur ad obedientiam, et ad hoc quòd absque proprio vivant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores : nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia, sicut in decreto supra inducto (in arg. 1) dicitur, quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus hæres, paternam sibi hæreditatem jure vindicandi potestatem habet. » Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multò minùs tenentur ad alias observantias regulares.

Sed *contra* est quòd dicitur (in Decret. 16, quæst. I, cap. 3) : « De monachis qui diù morantes in monasteriis, postea (1) ad clericatûs ordinem pervenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere. »

CONCLUSIO. — Religiosi, qui in episcopos promoventur, ad omnia suæ religionis tenentur servanda, quæ suo episcopali statui non repugnant.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 7), status religionis ad perfectionem pertinet, quasi quædam via in perfectionem tendendi; status autem episcopalis ad perfectionem pertinet, tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem, sicut disciplina ad magisterium, et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur, perfectione adveniente, nisi fortè quantùm ad id in quo perfectioni repugnat; quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur; sicut discipulo, cùm ad magisterium pervenerit, non congruit quòd sit auditor; congruit tamen ipsi quòd legat et meditetur etiam magis quàm ante. Si ergo dicendum est quòd si qua sunt in regularibus observantiis quæ non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas et alia hujusmodi, ad hæc remanet religiosus etiam factus episcopus obligatus, et per consequens ad portandum habitum suæ religionis, qui est hujus obligationis signum. — Si qua verò sunt in observantiis regularibus quæ officio pontificali repugnant (2), sicut est solitudo, silentium et aliquæ abstinentiæ, vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad hujusmodi observanda non tenetur. — In aliis autem potest dispensatione uti, secundùm quòd requirit necessitas personæ vel officii, et conditio hominum cum quibus vivit, per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant.

in his quæ officium episcopale nullatenùs impediunt; sed non in aliis.

(1) Al., *si postea*.

(2) Repugnare censentur, ait Sylvius, non ea solùm quæ simpliciter impediunt executionem muneris episcopalis, sed etiam quæ pontificalem dignitatem dedecent; sicut quod non possit quoquam foras ire absque socio sui ordinis, et alia hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui fit de monacho episcopus, absolvitur à jugo monasticæ professionis non quantùm ad omnia, sed quantùm ad illa quæ officio pontificali repugnant, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd vota sæcularis vitæ se habent ad vota religionis, sicut particulare ad universale, ut supra habitum est (quæst. LXXXVIII, art. 12, ad 1). Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit, habito universali; sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtentâ.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc est per accidens quòd episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia scilicet subditi esse desierunt, sicut et ipsi prælati religionum; manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter; ita scilicet quòd si eis legitimè aliquis præficeretur, obedire tenerentur, inquantum tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, et suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim paternam hæreditatem vindicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiæ debitam (1); unde ibidem subditur quòd « postquam episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur et intitulatur, secundùm sacros canones, quod acquirere poterit restituat.» Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum, quæ morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut Apostolus dicit (Hebr. IX). Si tamen ex concessione papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum; sed apostolicâ auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, ut ejus dispensatio possit valere post mortem.

QUÆSTIO CLXXXVI.

DE HIS IN QUIBUS RELIGIONIS STATUS PROPRIÈ CONSISTIT, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status. Secunda de his quæ religiosis licitè convenire possunt. Tertia de distinctione religionum. Quarta de religionis ingressu. Circa primum quæruntur decem : 1° Utrùm religiosorum status sit perfectus. — 2° Utrùm religiosi teneantur ad omnia consilia. — 3° Utrùm paupertas voluntaria requiratur ad religionem. — 4° Utrùm requiratur continentia. — 5° Utrùm requiratur obedientia. — 6° Utrùm requiratur quòd hæc cadant sub voto. — 7° De sufficientia horum votorum. — 8° De comparatione eorum ad invicem. — 9° Utrùm religiosus semper mortaliter peccet, quando transgreditur statutum suæ regulæ. — 10° Utrùm, cæteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quàm sæcularis.

ARTICULUS I. — UTRUM RELIGIO IMPORTET STATUM PERFECTIONIS (2).

De his etiam quodl. V, art. 21 corp. et Opusc. XVIII, cap. 16.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis, quia «per eam uni omnipotenti Deo religamur,» sicut Augustinus dicit (De vera

(1) Jure antiquo religiosi ad episcopatum promoti jus habebant paternam hæreditatem suscipiendi, ut eam acquirerent Ecclesiæ cujus facti fuerant episcopi.

(2) Religio seu status religionis definiri potest : quædam disciplina vel quoddam exercitium ad perfectionem perveniendi, per votorum paupertatis, continentiæ et obedientiæ observantiam, Ecclesiæ auctoritate approbatam.

relig. cap. ult. vers. fin.), vel religio dicitur ex eo quòd « Deum relegimus, quem amiseramus negligentes, » ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. x, cap. 4, ante med.). Ergo videtur quòd religio non nominet perfectionis statum.

2. Præterea, *religio* secundùm Tullium (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) est « quæ naturæ divinæ cultum et cæremoniam affert. » Sed afferre Deo cultum et cæremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum quàm ad diversitatem statuum, ut ex supra dictis patet (implic. quæst. LXXXI, art. 2 ad 3, et art. 4). Ergo videtur quòd religio non nominet perfectionis statum.

3. Præterea, status perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium ; sed etiam in religione sunt aliqui incipientes, et aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

4. Præterea, religio videtur esse pœnitentiæ locus : dicitur enim (Decret. 7, quæst. I, cap. *Hoc nequaquam*) : « Præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nunquam ad pontificatum resurgat. » Sed locus pœnitentiæ opponitur statui perfectionis : unde Dionysius (De eccles. hierarch. cap. 6, parum à princ.) ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur quòd religio non sit status perfectionis.

Sed *contra* est quod in collationibus Patrum (collat. 1, cap. 7, à med.) dicit abbas Moyses de religiosis loquens : « Jejuniorum inediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem cæterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem charitatis istis gradibus possimus ascendere. » Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem et nomen recipiunt. Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam (De eccles. hierarch. cap. 6, loc. cit.) dicit « eos qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio et famulatu, uniri ad amabilem perfectionem. »

CONCLUSIO. — Religio, quum sit status in quo homo se totum et sua omnia ad divinum cultum consecrat, et quasi immolat, perfectionis sine dubio status est.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. CXLI, art. 2), id quod communiter multis convenit, antonomasticè attribuitur ei cui per excellentiam convenit ; sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quæ circa difficillima firmitatem animi servat ; et temperantiæ nomen vindicat sibi illa virtus quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est (quæst. LXXXI, art. 2), est quædam virtus, per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomasticè religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XX, inter med. et fin.) : « Sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant : sed sensum, linguam, vitam atque substantiam, quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant. » In hoc autem perfectio hominis consistit quòd totaliter Deo inhæreat, sicut ex supra dictis patet (quæst. CLXXXIV, art. 2), et secundùm hoc religio perfectionis statum nominat (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd exhibere aliquid ad cultum Dei est de necessitate salutis ; sed quòd aliquis se totaliter, et sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI,

(1) Quos latinè *religiosos* vocamus, eos apostoli olim vocarunt θεραπευτὰς, à puro Dei cultu et obsequio cui vocabant ; vel *monachos* à vita singulari quam agebant ; vel ἀσκητὰς, id est, exercitatores, quia scilicet vitæ perfectioris exercitationi se dederant. Dicti sunt quoque *sanctimoniales*, aut *moniales* brevitatis causâ, *regulares*, *patres*, *dominici*, etc.

art. 1 ad 1, et art. 4 ad 1 et 2) cùm de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solùm oblationes sacrificiorum, et alia hujusmodi, quæ sunt religioni propria; sed etiam actus omnium virtutum, secundùm quòd referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundùm hoc si quis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita ipsius ad religionem pertinet : et secundùm hoc ex vita religiosa, quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (quæst. CLXXXIV, art. 5 et 6), religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quòd quicumque est in religione, jam sit perfectus, sed quòd ad perfectionem tendat. Unde super illud (Matth. XIX) : *Si vis perfectus esse*, etc., dicit Origenes (tract. 8 in Matth. aliquant. à med.), quòd « ille qui mutavit pro divitiis paupertatem, ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes. » Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

Ad *quartum* dicendum, quòd religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectæ charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ charitatis, multò magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas. Unde cùm ad pœnitentiam pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientissimus pœnitentiæ locus. Unde (in Decr. 33, quæst. II, cap. *Admonere*) consulitur cuidam qui uxorem occiderat, ut potiùs monasterium ingrediatur, quod dicitur esse melius et levius, quàm quòd pœnitentiam publicam agat, remanendo in sæculo.

ARTICULUS II. — UTRUM QUILIBET RELIGIOSUS TENEATUR AD OMNIA CONSILIA (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 1, quæst. II, art. 6, quæst. II ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quæ illi statui conveniunt. Sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia quæ ad perfectionis statum pertinent.

2. Præterea, Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XX, inter med. et fin.), quòd « ille qui præsens sæculum deserit, et agit omnia bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelictâ, sacrificium præbet in eremo. » Sed deserere sæculum, specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent; et ita videtur quòd quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

3. Præterea, si non requiritur ad statum perfectionis quòd aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur, si quædam consilia impleat. Sed hoc falsum est, quia multi in sæculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quòd quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis. Hujusmodi autem sunt omnia consilia.

Sed *contra*, ad ea quæ sunt supererogationis, non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed non quilibet religiosus obligat se ad omnia, sed ad aliqua determinata, quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

(1) Negativè respondet S. Doctor, quia religiosus non tenetur, nisi ad ea quæ secundùm sui ordinis regulam sunt præscripta.

CONCLUSIO. — Tametsi religiosus ea dumtaxat consilia, quæ sibi definitè secundùm suæ professionis regulam taxata sunt, implere teneatur, tamen etiam ad alia implenda, intendere debet.

Respondeo dicendum quòd ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter : uno modo essentialiter : et sic, sicut supra dictum est (quæst. CLXXXIV, art. 3), ad perfectionem pertinet perfecta observantia præceptorum charitatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter, sicut illa quæ consequuntur ex perfectione charitatis; putà quòd aliquis maledicenti benedicat, et alia hujusmodi impleat; quæ etsi secundùm præparationem animi sint in præcepto, ut scilicet impleantur, quando necessitas requirit (1); tamen ex superabundantia charitatis procedit quòd etiam præter necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter et dispositivè, sicut paupertas, continentia, abstinentia, et alia hujusmodi. Dictum est autem (art. præc.), quòd ipsa perfectio charitatis est finis statûs religionis. Status autem religionis est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi; ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis, sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem quòd illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quòd jam assecutus sit finem, sed requiritur quòd per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam charitatem; sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat charitatem perfectam. Et eâdem ratione non tenetur ad hoc quòd illa impleat quæ ad perfectionem charitatis consequuntur; tenetur autem ut ad ea implenda intendat : contra quod facit contemnens, unde non peccat, si ea prætermittat, sed si ea contemnat (2). Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa quæ determinatè sunt ei taxata secundùm regulam quam professus est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam; sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. VIII, cap. 2, à princ.), « Pythagoras noluit se sapientem profiteri, sed sapientiæ amatorem. » Et ideo religiosus non est transgressor professionis, si non sit perfectus, sed solùm si contemnat ad perfectionem tendere.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua totalitas perfectionis, quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est (quæst. CLXXXIV, art. 2 ad 3), ita etiam omnes tam religiosi quàm sæculares tenentur aliqualiter facere quidquid boni possunt : omnibus enim communiter dicitur (Eccle. IX, 10) : *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare.* Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundùm quod requirit conditio sui statûs; dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum.

(1) In eo casu quilibet christianus ad ea tenetur; sed extra tempus quo honor Dei aut salus proximi peculiariter id requirat, non tenentur religiosi ad illa consilia actualiter exercenda, siquidem non tenentur ad hoc ut jam perfectionem habeant, sed tantùm ut ad eam tendant.

(2) Id est, qui ea vel secundùm se, vel secundùm quod à Christo consuluntur vilipendit, sciens ac volens nihili aut parvi æstimans ea qua Christus tanquam magna, multùmque ad perfectionem conducentia commendavit.

Ad *tertium* dicendum, quòd quædam consilia sunt, quæ si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis sæcularibus; putà si quis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid hujusmodi faceret, quod pertinet ad essentialia vota religionis : et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus, quæ prætermitti possunt absque hoc quòd vita hominis sæcularibus actibus implicetur : unde non oportet quòd ad omnia talia religiosi teneantur.

ARTICULUS III. — UTRUM PAUPERTAS REQUIRATUR AD PERFECTIONEM RELIGIONIS (1).

De his etiam infra, art. 4 corp. et ad 1, et Opusc. XVIII, cap. 7 et 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicitè fit. Sed quòd homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum : Apostolus enim (II. Corinth. VIII, 12) dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens : *Si voluntas prompta est, secundùm id quod habet, accepta est*, id est, ut necessaria retineatis; et postea subdit : *Non enim ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio*. Glossa (interl.), « id est paupertas. » Et super illud (I. Tim. VI) : *Habentes alimenta, et quibus tegamur*, dicit Glossa (interl.) : « Etsi nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abjicienda sunt hæc temporalia. » Ergo videtur quòd voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

2. Præterea, quicumque se exponit periculo peccat. Sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo; Et spirituali, secundùm illud (Prov. XXX, 9) : *Ne fortè egestate compulsus furer et perjurem nomen Dei mei;* et (Eccli. XXVII, 1) : *Propter inopiam multi deliquerunt :* Et etiam corporali; dicitur enim (Eccle. VII, 13) : *Sicut protegit sapientia, sic protegit et pecunia;* et Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, paulò à princ.), « quòd videtur quædam perditio ipsius hominis esse corruptio divitiarum, quia per has homo vivit. » Ergo videtur quòd voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ.

3. Præterea, virtus in medio consistit, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6). Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuosè, et ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

4. Præterea, ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiæ conferunt ad beatitudinem : dicitur enim (Eccli. XXXI, 8) : *Beatus dives qui inventus est sine macula;* et Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 5, circa fin. et cap. 10), quòd organicè divitiæ deserviunt ad felicitatem. » Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

5. Præterea, status episcoporum est perfectior quàm status religionis. Sed episcopi possunt proprium habere, ut supra habitum est (qu. præc. art. 6). Ergo et religiosi.

6. Præterea, dare eleemosynam est opus maximè Deo acceptum, et sicut Chrysostomus dicit (hom. IX in Epist. ad Hebr. declinando ad fin.), « medicamentum, quod maximè in pœnitentia operatur. » Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur quòd paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

(1) In hoc articulo S. Thomas impugnat errorem Vigilantii qui paupertatis votum damnaverat, ei eleemosynam anteponens; refellit quoque Guillelmum de S. Amore dicentem paupertatem habitualem esse licitam, non verò actualem, ut videre est (Opusc. de perf. vitæ spiritualis, cap. 7).

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. VIII, cap. 15, à princ.) : « Sunt nonnulli justorum, qui ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interiùs oppetunt, exteriùs cuncta derelinquunt. » Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, propriè pertinet ad religiosos, ut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exteriùs derelinquant.

CONCLUSIO. — **Ad perfectionem charitatis et religionis necessaria est paupertas voluntaria.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), status religionis est quoddam exercitium et disciplina, per quam pervenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidem necessarium est quòd aliquis affectum suum totaliter abstrahat à rebus mundanis : dicit enim Augustinus (Confess. lib. x, cap. 29), ad Deum loquens : « Minùs te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. » Unde (Quæst. lib. LXXXIII, qu. 36, circ. princ.) dicit Augustinus, quòd « nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas. » Ex hoc autem quòd aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ejus ad earum amorem. Unde Augustinus dicit (in Epist. ad Paulinum et Therasiam 31, al. 34, à med.), quòd terrena diliguntur arctiùs adepta quàm concupita. Nam unde juvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas divitias habebat? Aliud est enim nolle incorporare quæ desunt, aliud jam incorporata divellere : illa velut extranea repudiantur; ista verò veluti membra præciduntur (1). Et Chrysostomus dicit (Super Matth. hom. LXIV, ante med.), quòd « appositio divitiarum majorem accendit flammam, et vehementior fit cupido. » Et inde est quòd ad perfectionem charitatis acquirendam primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente Domino (Matth. XIX, 21) : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me* (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Glossa (interl. ibid.) subdit, « non ideo dixit Apostolus, scilicet ut nobis non sit tribulatio, id est, paupertas, quin melius esset omnia dare; sed infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur. » Unde similiter etiam ex Glossa alia non est intelligendum, quòd non liceat omnia temporalia abjicere, sed quod non ex necessitate requiritur. Unde et Ambrosius dicit (De off. lib. I, cap. 30, ante med.) : « Dominus non vult, scilicet ex necessitate præcepti, simul effundi opes, sed dispensari : nisi fortè ut Elisæus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit (3), ut nulla cura teneretur domestica. »

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui omnia sua dimittit propter Christum, non exponit se periculo neque spirituali, neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit, quando non est voluntaria; quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntariè sunt pauperes, incidit homo in multa peccata, secundùm illud (I. Tim. ult. 9) : *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli.* Iste autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem sequuntur; magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex supra dictis patet (in corp. art.). Corporale etiam periculum non imminet illis qui intentione sequendi Christum omnia sua relinquunt, divinæ providentiæ

(1) Ita Mss. Edit. *Ista verò velut membra præscinduntur.*

(2) Ad paupertatem voluntariam sic hortatur Christus : *Omnis qui reliquerit domum, etc. centuplum accipiet et vitam æternam possidebit.*

(3) Non dicitur expressè quòd pauperes paverit, sed quòd populo comedendos dederit (III. Reg. XIX, 21).

se committentes. Unde Augustinus dicit (De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 17, in princ.) : « Quærentibus primùm regnum Dei et justitiam ejus, non debet subesse sollicitudo ne necessaria desint. »

Ad *tertium* dicendum, quòd medium virtutis, secundùm Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 6), accipitur secundùm rationem rectam, non secundùm quantitatem rei. Et ideo quidquid potest fieri secundùm rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam, si quis omnia sua consumeret per intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundùm rationem rectam quòd aliquis divitias abjiciat, ut contemplationi sapientiæ vacet : quod etiam philosophi quidam leguntur fecisse. Dicit enim Hieronymus (in Epist. ad Paulinum) : « Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cùm ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abjecit; nec putavit se posse simul divitias, et virtutes possidere. » Unde multò magis secundùm rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat, ad hoc quòd Christum perfectè sequatur. Unde Hieronymus dicit (in Epist. ad Rusticum monachum) : « Christum nudum nudus sequere. »

Ad *quartum* dicendum, quòd duplex est beatitudo sive felicitas : una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita; alia verò imperfecta, secundùm quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Vitæ autem præsentis felicitas est duplex : una quidem secundùm vitam activam; alia verò secundùm vitam contemplativam, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. x, cap. 7 et 8). Ad felicitatem autem vitæ activæ, quæ consistit in exterioribus operationibus, instrumentaliter divitiæ coadjuvant, quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 9), « multa operamur per amicos, et per divitias, et per civilem potentiam, sicut per quædam organa. » Ad felicitatem autem contemplativæ vitæ non multùm operantur, sed magis impediunt, inquantum suâ sollicitudine impediunt animi quietem, quæ maximè necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 8, ante med.), quòd « ad actiones multis opus est; speculanti verò nulla talium, scilicet exteriorum bonorum, ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem. » Ad futuram verò beatitudinem ordinatur aliquis per charitatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam charitatem, ideo multùm valet ad cœlestem beatitudinem consequendam. Unde et Dominus (Matth. XIX, 21) dicit : *Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlo.* Divitiæ autem habitæ per se quidem natæ sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter alliciendo animum et distrahendo : unde dicitur (Matth. XIII, 22), quòd *sollicitudo sæculi, et fallacia divitiarum suffocant verbum Dei*, quia, ut Gregorius dicit (hom. XV in med.), « dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum statûs vitalis necant. » Et ideo difficile est charitatem inter divitias conservare : unde Dominus dicit (Matth. XIX), quòd *dives difficilè intrabit in regnum cœlorum* : quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias, nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile (1), secundùm expositionem Chrysostomi (hom. LXIV in Matth. ante med.), cùm subdit : « Facilius est camelum per foramen acûs transire, quàm divitem intrare in regnum cœlorum. » Et ideo non simpliciter *dives* dicitur esse beatus, sed *qui inventus est sine macula, et post aurum non*

(1) Quod intelligendum est in sensu composito; id est, fieri nequit quòd dives, quamdiu affectum in divitiis ponit, in regnum cœlorum intret, sed possibile est quandiù vivit, quòd animum suum commutet.

abiit; et hoc ideo, quia rem difficilem fecit : unde subditur : *Quis est hic, et laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua*, ut scilicet inter divitias positus divitias non amaret.

Ad *quintum* dicendum, quòd status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potiùs ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non solùm ministrando spiritualia, sed etiam temporalia: quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est (in solut. præc.). Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur ut proprio careant, sicut exigitur à religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

Ad *sextum* dicendum, quòd abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem, sicut universale ad particulare, et holocaustum ad sacrificium. Unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.), quòd « illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quæ faciunt, sacrificium offerunt, quia aliquid Deo immolant, et aliquid sibi reservant; qui verò nihil sibi reservant, offerunt holocaustum, quod est majus sacrificio. » Unde etiam Hieronymus contra Vigilantium (cap. 5, circ. fin., et incipit : *Multa in orbe*) dicit : « Quòd autem asseris, eos meliùs facere qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus possessionum suarum pauperibus dividunt, non à me tibi, sed à Domino respondetur : *Si vis perfectus esse*, etc., » et postea subdit : « Iste quem tu laudas, secundus et tertius gradus est, quem et nos recipimus; dummodo sciamus prima secundis et tertiis præferenda. » Et ideo ad excludendum errorem Vigilantii dicitur (in lib. De eccl. dogmatibus, cap. 71) : « Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare : melius est pro intentione sequendi Dominum insimul donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo (1). »

ARTICULUS IV. — UTRUM PERPETUA CONTINENTIA REQUIRATUR AD PERFECTIONEM RELIGIONIS (2).

De his etiam supra, quæst. LXXXVIII, art. 15 corp. fin. et Opusc. XVIII, cap. 9, et Opusc. XIX, cap. 1, et in Prol. super Joan. lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ christianæ perfectio ab apostolis Christi cœpit. Sed apostoli continentiam non videntur servasse, ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse (Matth. VIII). Ergo videtur quòd ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

2. Præterea, primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit (Gen. XVII, 1) : *Ambula coram me, et esto perfectus.* Sed exemplatum non oportet quòd excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

3. Præterea, illud quod requiritur ad perfectionem religionis in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

Sed *contra* est quod Apostolus (II. Cor. VII, 1) dicit : *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritûs, perficientes sanctificationem nostram in*

(1) Addi potest, ut animadvertit Sylvius, quòd qui voluntariam paupertatem sunt amplexi, possint vacare, idque frequenter expeditius quàm divites, operibus misericordiæ spiritualibus ; de quibus dictum est (quæst. XXXII, art. 2 et 5).

(2) Jovinianus olim continentiam primus reprobavit, cujus error ab Hieronymo fuit profligatus; attamen hæretici recentiores, Lutherus, Calvinus, hanc sententiam renovârunt, sed ab Ecclesia quoque fuerunt anathematisati.

timore Dei. Sed munditia carnis et spiritûs conservatur per continentiam: dicitur enim (I. Cor. VII, 34): *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta spiritu et corpore.* Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

CONCLUSIO. — Votum perpetuæ continentiæ requiritur ad religionis perfectionem, sicut voluntaria paupertas.

Respondeo dicendum quòd ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quæ homo impeditur ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulæ retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium, dupliciter: uno modo propter vehementiam delectationis, ex cujus frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. ult. à med.). Et inde est quòd usus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit (Soliloquior. lib. I, cap. 10, ante med.): « Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quàm blandimenta feminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest. » Alio modo propter sollicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione uxoris, et filiorum, et rerum temporalium, quæ ad eorum sustentationem sufficiant. Unde Apostolus dicit (I. Cor. VII, 32), quòd *qui sine uxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori.* — Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut voluntaria paupertas (1). Unde sicut damnatus est Vigilantius, qui adæquavit divitias paupertati; ita damnatus est Jovinianus, qui adæquavit matrimonium virginitati.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd perfectio non solùm paupertatis, sed etiam continentiæ, introducta est per Christum, qui dicit (Matth. XIX, 12): *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum cœlorum;* et postea subdit: *Qui potest capere capiat.* Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio junctos. Non autem poterat absque injuria fieri quòd viri uxores desererent; sicut absque injuria fiebat quòd omnes divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio junctum, non separavit ab uxore; Joannem tamen volentem nubere, à nuptiis revocavit (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (in lib. De bono conjugali, cap. 22, ante med.), « melior est castitas cælibum quàm castitas nuptiarum, quarum Abraham habebat unam in usu, ambas in habitu: castè quippe conjugaliter vixit; esse autem castus sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit. » Nec tamen quia antiqui Patres perfectionem animi simul cum divitiis et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent præsumere se tantæ esse virtutis ut cum divitiis et matrimonio possint ad perfectionem pervenire; sicut nec aliquis præsumit hostes inermis invadere, quia Sampson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi Patres, si tempus fuisset continentiæ et paupertatis servandæ, studiosiùs hoc implessent.

(1) Hinc dixit Innocentius III (cap. *Cùm ad monasterium*, tit. *De statu monach.*) abdicatio proprietatis, sicut et custodia castitatis, adeo est annexa regulæ monachali, ut contra eam nec summus pontifex possit licentiam indulgere.

(2) Quod S. Joannes evangelista nunquam attentarit nuptias, tradunt Ignatius in epist. ad Philadelph. et Epiphanius hæres. 58, idemque satis significant tum ipse Hieronymus (lib. I cont. Jovian. cap. 14), tum August. (tract. ult. in Joannem).

Ad *tertium* dicendum, quòd illi modi vivendi secundùm quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter et absolutè loquendo religiones, sed secundùm quid, inquantum scilicet in aliquo participant quædam quæ ad statum religionis pertinent.

ARTICULUS V. — UTRUM OBEDIENTIA PERTINEAT AD PERFECTIONEM RELIGIONIS (1).

De his etiam Opusc. XVIII, cap. 10, et Opusc. XIX, cap. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere, quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur. Sed ad obediendum prælatis suis omnes tenentur, secundùm illud Apostoli (Heb. ult. 17) : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis*. Ergo videtur quòd obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

2. Præterea, obedientia pertinere videtur propriè ad eos qui debent regi sensu alieno; quod est indiscretorum. Sed Apostolus dicit (Hebr. v, 14), quòd *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali*. Ergo videtur quòd obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

3. Præterea, si obedientia requireretur ad perfectionem religionis oporteret quòd omnibus religiosis conveniret. Non autem omnibus convenit : sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant : prælati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

4. Præterea, si votum obedientiæ ad religionem requireretur, consequens esset quòd religiosi tenerentur prælatis suis in omnibus obedire, sicut et per votum continentiæ tenentur ab omnibus venereis abstinere. Sed non tenentur prælatis suis obedire in omnibus, ut supra habitum est (quæst. CIV, art. 5), cùm de virtute obedientiæ ageretur. Ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem.

5. Præterea, illa servitia sunt Deo maximè accepta, quæ liberaliter, et non ex necessitate fiunt, secundùm illud (II. Cor. IX, 7) : *Non ex tristitia, aut ex necessitate*. Sed illa quæ fiunt ex obedientia, fiunt ex necessitate præcepti. Ergo laudabiliùs fiunt bona opera quæ quis propriâ sponte facit. Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quam homines quærunt ad meliora pervenire.

Sed *contra*, perfectio religionis maximè consistit in imitatione Christi, secundùm illud (Matth. XIX, 21) : *Si vis perfectus esse*, etc., *sequere me*. Sed in Christo maximè commendatur obedientia (2), secundùm illud (Philip. II, 8) : *Factus est obediens usque ad mortem*. Ergo videtur quòd obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

CONCLUSIO. — Obedientia necessaria est ad religionis perfectionem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 et 3 huj. qu.), status religionis est quædam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem, oportet quòd directionem alicujus sequantur, secundùm cujus arbitrium instruantur, vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quòd religiosi in his

(1) In hoc articulo habes quomodo sive directè, sive indirectè destruas errorem beguardorum et beguinarum dicentium, quòd illi qui ad perfectionis statum pervenerant, non tenerentur obedire alicui humanæ potestati.

(2) De sua obedientia locutus invenitur Christus (Joan. XIV) : *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*, et (Joan. XV) : *Ego Patris mei præcepta servavi*.

quæ pertinent ad religiosam vitam, alicujus instructioni et imperio subdantur : unde et (7, quæst. I, cap. *Hoc nequaquam*) dicitur : « Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatûs. » Imperio autem et alterius instructioni subjicitur homo per obedientiam; et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd obedire prælatis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune; sed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet propriè ad religiosos : et comparatur ista obedientia ad aliam, sicut universale ad particulare. Illi enim qui in sæculo vivunt, aliquid sibi retinent, et aliquid Deo largiuntur; et secundùm hoc obedientiæ prælatorum subduntur. Illi verò qui vivunt in religione, totaliter se et sua tribuunt Deo, ut ex supra dictis patet (art. 3 huj. quæst.). Unde obedientia eorum est universalis (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2), « homines exercitantes se in operibus, perveniunt ad aliquos habitus, quos cùm acquisierint, eosdem actus maximè possunt operari. » Sic ergo obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt; illi autem qui jam sunt perfectionem adepti, maximè prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

Ad *tertium* dicendum, quòd subjectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos, sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionysium (De eccl. hier. cap. 6, ante med.), ubi etiam dicit quòd « monachorum ordo pontificum consummativis virtutibus mancipatur, et divinis eorum illuminationibus edocetur. » Unde ab episcoporum obedientia nec eremitæ, nec etiam prælati religionum excusantur : et si à diœcesanis episcopis totaliter, vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum summo pontifici, non solùm in his quæ sunt communia aliis, sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

Ad *quartum* dicendum, quòd votum obedientiæ ad religionem pertinens, se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ, et secundùm hoc votum obedientiæ habet quamdam universalitatem (2), licèt non se extendat ad omnes particulares actus : quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi; sicut confricatio barbæ, vel levatio festucæ de terra, et similia, quæ non cadunt sub voto, nec sub obedientia; quidam verò etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

Ad *quintum* dicendum, quòd necessitas coactionis facit involuntarium, et ideo excludit rationem laudis et meriti; sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberæ voluntatis, inquantum homo vult obedire, licèt fortè non vellet id quod mandatur, secundùm se consideratum implere. Et ideo quia necessitati aliqua faciendi quæ secundùm se non placent, per votum obedientiæ homo se subjicit propter

(1) Ea obedientia definiri potest virtus quâ in societatem religiosam assumpti, juxta præscriptum suæ regulæ vivunt, spiritualique Patri obediunt.

(2) Ex illis, ait Sylvius, haud difficulter intelligi posse videtur quòd votum regularis obedientiæ se extendat ad actus virtuosos, sive interiores, sive exteriores; ideoque et prælatus possit suo religioso actus merè internos præcipere.

Deum, ex hoc ipso ea quæ facit, sunt Deo magis accepta, etiamsi sint minora; quia nihil majus potest homo Deo dare quàm quòd propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subjiciat. Unde in Collationibus Patrum (coll. 18, cap. 7, parum à princ.) dicitur : « deterrimum genus monachorum esse Sarabaitas, quia suas necessitates curantes absoluti à seniorum jugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit; et tamen magis quàm hi qui in cœnobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur. »

ARTICULUS VI. — UTRUM REQUIRATUR AD PERFECTIONEM RELIGIONIS QUOD PAUPERTAS, CONTINENTIA ET OBEDIENTIA CADANT SUB VOTO (1).

De his etiam 1 2, quæst. CVIII, art. 3 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 130, et Opusc. XVIII, cap. 11 et 15, et Opusc. XIX, cap. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non requiratur ad perfectionem religionis quòd prædicta tria, scilicet paupertas, continentia et obedientia, cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini est accepta. Sed Dominus dans formam perfectionis (Matth. XIX, 21), dicit : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*, nullâ mentione factâ de voto. Ergo videtur quòd votum non requiratur ad disciplinam religionis.

2. Præterea, votum consistit in quadam promissione Deo facta : unde (Eccle. V, 3), cùm dixisset Sapiens : *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere*, statim subdit : *Displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis quòd aliquis servet paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto.

3. Præterea, Augustinus dicit ad Pollentium De adulterinis conjugiis (lib. I, cap. 14, in princip.) : « Ea sunt in nostris officiis gratiora, quæ cùm liceret nobis non impendere, tamen causâ dilectionis impendimus. » Sed ea quæ fiunt sine voto, licet non impendere, quod non licet de his quæ fiunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo, si quis paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto servaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Sed *contra* est quòd in veteri lege Nazaræi cum voto sanctificabantur, secundùm illud (Num. VI, 2) : *Vir sive mulier, cùm fecerint votum ut sanctificentur, et se voluerint Domino consecrare*, etc. Per eos autem significantur illi « qui ad perfectionis summam pertingunt, » ut dicit Glossa Gregorii (ibid. Moral. lib. II, cap. 26, vers. fin.). Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

CONCLUSIO. — Necessarium est, ut quicumque religionis perfectionem profitentur, voto obligent se ad perpetuam obedientiam, continentiam, atque paupertatem.

Respondeo dicendum quòd ad religiosos pertinet quòd sint in statu perfectionis, sicut ex supra dictis patet (quæst. CLXXIV, art. 5). Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis, quæ quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex præmissis (art. 3, 4 et 5 huj. quæst.) quòd ad perfectionem christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia et obedientia. Et ideo religionis status requirit ut ad hæc tria aliquis voto obligetur. Unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XX, inter med. et fin.) : « Cùm quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem destruas errorem pseudoapostolorum dicentium quòd perfectior vita est vivere sine voto quàm cum voto; et Lutheri qui vota, quæcumque sint, omninò damnavit.

sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est; » quod quidem pertinere postea dicit ad eos qui præsens sæculum deserunt (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit quòd aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulteriùs retrò non abiret. Unde et ipse dicit (Luc. IX, 62) : *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retrò, aptus est regno Dei.* Et quamvis quidam de discipulis ejus retrorsùm abierint; tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti : *Numquid et vos vultis abire?* respondit : *Domine, ad quem ibimus?* Unde et Augustinus dicit (De consensu Evang. lib. II, cap. 17, in fin.), quòd « sicut Matthæus et Marcus narrant, Petrus et Andreas, non subductis ad terram navibus tanquam causâ redeundi, secuti sunt eum, sed tanquam jubentem ut sequerentur. » Hæc autem immobilitas sequelæ Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd perfectio religionis requirit, sicut Gregorius dicit (loc. sup. cit.), ut aliquis omne quod vovit Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam Deo actu exhibere, quia non est tota simul, sed successivè agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere, nisi per voti obligationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd inter alia quæ licet nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo cæteris rebus cariorem habet. Unde cùm aliquis propriâ sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quæ ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit (in Ep. ad Armentar. et Paulinam 127, al. 45, vers. fin.) : « Non te vovisse pœniteat; imò gaude jam tibi non licere, quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas, quæ in meliora compellit. »

ARTICULUS VII. — UTRUM CONVENIENTER DICATUR, IN HIS TRIBUS VOTIS CONSISTERE RELIGIONIS PERFECTIONEM (2).

De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 1 ad 2, et art. 2 ad 2, et De ver. quæst. II, art. 11 ad 5, et Opusc. XVIII, cap. 15.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus quàm in exterioribus actibus, secundùm illud (Rom. XIV, 17) : *Non est regnum Dei esca et potus, sed justitia, pax et gaudium in Spiritu sancto.* Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quæ sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum (putà contemplationis, dilectionis Dei, et proximi, et aliorum hujusmodi), quàm votum paupertatis, continentiæ et obedientiæ, quæ pertinent ad exteriores actus.

2. Præterea, prædicta tria cadunt sub voto religionis, inquantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt in quibus religiosi exercitantur, sicut abstinentia, vigiliæ et alia hujusmodi. Ergo videtur quòd inconvenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

3. Præterea, per votum obedientiæ aliquis obligatur ad omnia implenda secundùm præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiæ absque aliis duobus votis.

4. Præterea, ad exteriora bona pertinent non solùm divitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant,

(1) Hanc eamdem quæstionem ex professo tractavit S. Doctor in opusculo cui titulus est : *Contra retrahentes à religione :* omnia refert argumenta eorum qui vitam religiosam impugnabant et ea singulatìm refellit.

(2) Affirmativè respondet S. Doctor, et hæc tria sufficiunt ut status religionis instituatur.

oportet esse etiam aliud votum, per quod honores mundanos contemnant.

Sed *contra* est quod dicitur (Extrav. De statu monach. cap. *Cùm ad monasterium*), quòd « custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulæ monachali. »

CONCLUSIO. — Religionis status, quatenùs est quoddam holocaustum quo quis se totum Deo offert, et quasi immolat, ex tribus votis, obedientiæ videlicet, continentiæ et paupertatis integratur, in iisque votis religionis perfectio consistit.

Respondeo dicendum quòd religionis status potest considerari tripliciter : uno modo, secundùm quòd est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis; alio modo secundùm quòd quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus, secundùm illud (I. Cor. vii, 32) : *Volo vos sine sollicitudine esse;* tertio modo, secundùm quòd est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se, et sua offert Deo. Et secundùm hoc ex his tribus votis integratur religionis status. — Primò enim quantùm ad exercitium perfectionis requiritur quòd aliquis à se removeat illa per quæ posset impediri ne totaliter ejus affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis. Hujusmodi autem sunt tria : primum quidem cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per votum paupertatis; secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas præcellunt delectationes venereæ, quæ excluduntur per votum continentiæ ; tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per votum obedientiæ (1). — Similiter autem sollicitudinis sæcularis inquietudo præcipuè ingeritur homini circa tria : primò quidem circa dispensationem exteriorum rerum, et hæc sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur; secundò circa gubernationem uxoris et filiorum (2); quæ amputatur per votum continentiæ : tertiò, circa dispositionem propriorum actuum, quæ amputatur per votum obedientiæ, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est, cùm aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.). Habet autem homo triplex bonum, secundùm Philosophum (Ethic. lib. i, cap. 8, circa princ.) : primò quidem exteriorum rerum; quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis; secundò autem bonum proprii corporis ; quod aliquis præcipuè offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis; tertium autem bonum est animæ; quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, quâ aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animæ. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. qu.), votum religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem charitatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas, secundùm illud (I. Corinth. xiii, 4) : *Charitas patiens est, benigna est*, etc. Et ideo interiores actus virtutum (putà humilitatis, patientiæ et hujusmodi) non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnes aliæ religionum observantiæ ordinantur ad prædicta tria principalia vota : nam si qua sunt instituta in re-

(1) Tria hæc impedimenta intelligi possunt esse designata per hæc verba S. Joannis (I. Ep. cap. ii) : *Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum et superbia vitæ.*

(2) Hæc nimirum est *tribulatio carnis* quam Apostolus conjugatos habere notat (I. Cor. vii, 28). Unde paulò post (vers. 33) : *Qui cum uxore est,* inquit, *sollicitus est quæ sunt mundi.*

ligionibus ad procurandum victum, putà labor, mendicitas, vel alia hujusmodi, referuntur ad paupertatem; ad cujus conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia verò quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ, jejunia, et si qua sunt hujusmodi, directè ordinantur ad votum continentiæ observandum. Si qua verò in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi (putà lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud hujusmodi), comprehenduntur sub voto obedientiæ, quod pertinet ad voluntatem, quæ secundùm dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitûs pertinet ad omnia tria vota, tanquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur vel benedicitur cum professione (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem; cui etsi subjiciantur omnia humana, quædam tamen sunt quæ specialiter ipsi tantùm subduntur, scilicet actiones humanæ: nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum et exteriorum appetibilium impedientes perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiæ et paupertatis; sed ad disponendum actiones proprias, secundùm quòd requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, circa med.), honor propriè et secundùm veritatem non debetur nisi virtuti. Sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur et præcipuè à vulgo, quod solam excellentiam exteriorem recognoscit. Honori ergo qui Deo et sanctis omnibus exhibetur propter virtutem, ut dicitur (Psal. CXXXVIII, 17): *Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus,* abrenuntiare non competit religiosis, qui ad perfectionem virtutis tendunt; honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenuntiant ex hoc ipso quòd sæcularem vitam derelinquunt: unde ad hoc non requiritur speciale votum.

ARTICULUS VIII. — UTRUM VOTUM OBEDIENTIÆ SIT POTISSIMUM INTER TRIA VOTA RELIGIONIS (2).

De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 7 ad 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ à Christo sumpsit exordium. Sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate; non autem invenitur dedisse consilium de obedientia. Ergo votum paupertatis est potius quàm votum obedientiæ.

2. Præterea (Eccli. XXVI, 20), dicitur quòd *omnis ponderatio non est digna animæ continentis.* Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiæ est eminentius quàm votum obedientiæ.

3. Præterea, quantò aliquod votum est potius, tantò videtur esse magis indispensabile. Sed vota paupertatis et continentiæ sunt adeo annexa regulæ monachali, ut contra ea nec summus pontifex possit licentiam indulgere, sicut dicit quædam Decretalis de Statu monachorum (cap. *Cùm ad*

(1) Non necesse est tria vota esse solemnia, ut aliquem constituant veri nominis religiosum; quod patet per Greg. XIII in bulla *Ascendente Domino,* quâ declaravit clericos societatis per vota simplicia post biennium emissa, veros esse religiosos.

(2) Hùc pertinent verba (Joan. XXII in Extravagant. *Quorumdam exigit* de verborum significat.): Magna quidem paupertas, sed major continentia, maxima autem obedientia; nam prima rebus, secunda carni, tertia verò menti dominatur et animo.

monasterium); qui tamen potest indulgere ut religiosus non obediat suo prælato. Ergo videtur quòd votum obedientiæ sit minus voto paupertatis et continentiæ.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. xxxv, cap. 10, circ. princ.) : « Obedientia victimis jure præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam verò voluntas propria mactatur. » Sed vota religionis sunt quædam holocausta, sicut supra dictum est (art. 1 huj. qu. et art. 3 ad 6). Ergo votum obedientiæ est præcipuum inter omnia religionis vota.

CONCLUSIO. — Inter omnia religionis vota obedientiæ votum maximum est, per quod Deo homo offert totam suam voluntatem, quæ omnibus corporis et fortunæ bonis longè præstantior est.

Respondeo dicendum quòd votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione. — Primò quidem quia per votum obedientiæ aliquid majus homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem; quæ est potior quàm corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam, et quàm res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum quàm id quod fit per propriam voluntatem, secundùm illud Hieronymi, quod dicit ad Rusticum monachum : « Ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum; » et post pauca subdit : « Non facias quod vis; comedas quod juberis; habeas quantùm acceperis; vestiaris quod datur. » Unde et jejunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate, secundùm illud (Isa. LVIII, 3) : *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra.* Secundò, quia votum obedientiæ continet sub se alia vota (1), sed non convertitur : nam religiosus, etsi teneatur ex voto continentiam servare et paupertatem, tamen hæc etiam sub obedientia cadunt, ad quam pertinet multa alia præter continentiam et paupertatem servare. Tertiò, quia votum obedientiæ propriè se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quantò autem aliquid propinquius est fini, tantò melius est. Et inde etiam est quòd votum obedientiæ est religioni essentialius. Si enim aliquis voto obedientiæ voluntariam paupertatem et continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto observatæ : dicit enim Augustinus (in libro De virginitate, cap. 46, in fin.) : « Nemo, quantùm puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio (2). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela : qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem quàm votum paupertatis : quia, ut Hieronymus dicit super Matthæum (cap. 19, super illud : *Ecce nos reliquimus,* etc.), id « quod perfectionis est addidit Petrus, cùm dixit : *Et secuti sumus te* (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex verbo illo non habetur quòd continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed conjugali castitati, vel etiam exterioribus divitiis auri et argenti, quæ pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinentia ab omni malo, ut supra habitum est (quæst. CLV, art. 4 ad 1).

(1) Itaque sunt quædam religiones in quibus nihil aliud quàm votum obedientiæ explicitè requiritur; ita se res habebant in ordine *fratrum prædicatorum.*

(2) Ita Mss. et edit. passim. Augustinus, *martyrio,* ut retulit S. Thomas ipse supra, quæst. CXXIV, art. 3, et CLII, art. 5.

(3) Præterea hujus obedientiæ consilium videtur esse (Matth. XIX) : *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes et da pauperibus, et veni, sequere me.*

Ad *tertium* dicendum, quòd papa in voto obedientiæ non potest sic cum religioso dispensare, ut nulli prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitæ pertinent, non enim potest eum à sua obedientia eximere; potest tamen eum eximere ab inferioris prælati subjectione; quod non est in voto obedientiæ dispensare.

ARTICULUS IX. — UTRUM RELIGIOSUS SEMPER PECCET MORTALITER TRANSGREDIENDO EA QUÆ SUNT IN REGULA (1).

De his etiam supra, quæst. LXXXVIII, art. 18 ad 4, et Sent. IV, dist. 38, quæst. I, art. 4, quæst. I ad 3, et quodl. I, art. 20.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, ut patet per id quod Apostolus dicit (I. Timoth. V, 2), quòd *viduæ quæ volunt nubere, damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt*. Sed religiosi voto professionis ad regulam astringuntur. Ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quæ in regula continentur.

2. Præterea, regula imponitur religioso sicut lex quædam. Sed ille qui transgreditur præceptum legis peccat mortaliter. Ergo videtur quòd monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.

3. Præterea, contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat, quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quòd si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

Sed *contra* est quod status religionis est securior quàm status sæcularis vitæ : unde Gregorius (in princ. Moral. in Epist. ad Leand. episcop. super Exposit. lib. Job, cap. I, à princ.) comparat vitam sæcularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum. Non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Religiosus transgrediendo ea, quæ in sua regula sunt extra communis præcepti et triplicis voti necessitatem, nullam, si absit contemptus, lethalem committit culpam.

Respondeo dicendum quòd in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet (art. 7 huj. qu. ad 1 et 2) : uno modo sicut finis regulæ, putà ea quæ pertinent ad actus virtutum : et horum transgressio, quantùm ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale; quantùm verò ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum : quia, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), religiosus non tenetur esse perfectus, sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus. Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores observantiæ; inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, scilicet paupertatem, continentiam et obedientiam; alia verò omnia ad hæc ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale; aliorum autem transgressio non obligat ad mortale; nisi vel propter contemptum regulæ, quia hoc directè contrariatur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam; vel propter præceptum sive oretenùs à præ-

(1) Negativè respondet S. Doctor; quia multa continentur in regula quæ pertinent ad exercitia exteriora, quorum transgressio non est mortalis, nisi ex contemptu et præcepto superioris.

lato factum, sive in regula expressum; quia hoc esset facere contra obedientiæ votum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quæ sunt in regula; sed vovet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. Unde et in quibusdam religionibus cautiùs aliqui profitentur non quidem regulam, sed vivere secundùm regulam, id est, tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundùm regulam, sicut secundùm quoddam exemplar : et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus adhuc cautiùs profitentur obedientiam secundùm regulam; ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ, transgressio verò, vel omissio aliorum obligat solùm ad peccatum veniale; quia, sicut dictum est (art. 7 huj. qu. ad 2), hujusmodi dispositiones sunt ad principalia vota. Peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXXVIII, art. 3), inquantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta charitatis. In aliqua tamen religione, scilicet ordinis Fratrum Prædicatorum, transgressio talis, vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem, neque venialem, sed solùm ad pœnam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur; qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine, seu contemptu.

Ad *secundum* dicendum, quòd non omnia quæ continentur in lege, traduntur per modum præcepti; sed quædam proponuntur per modum ordinationis cujusdam, vel statuti obligantis ad certam pœnam. Sicut ergo in lege civili non facit semper dignum pœnâ mortis corporalis transgressio legalis statuti; ita nec in lege Ecclesiæ omnes ordinationes vel publica statuta obligant ad mortale; et similiter nec omnia statuta regulæ (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd tunc committit aliquis, vel transgreditur, ex contemptu, quando voluntas ejus renuit subjici ordinationi legis vel regulæ, et ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam; quando autem è converso propter aliquam particularem causam, putà concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulæ, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa; etiamsi frequenter ex eadem causa vel alia simili peccatum iteret, sicut et Augustinus dicit (in libro De natura et gratia, cap. 39, à med.), quòd « non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiæ. » Frequentia tamen peccati dispositivè inducit ad contemptum, secundùm illud (Proverb. XVIII, 3) : *Impius, cùm in profundum venerit peccatorum, contemnit.*

ARTICULUS X. — UTRUM RELIGIOSUS EODEM GENERE PECCATI GRAVIUS PECCET QUAM SÆCULARIS (3).

De his etiam supra, quæst. CLXXXIV, art. 8 corp. fin. et Sent. IV, dist. 14, quæst. I, art. 5, quæst. III ad 3.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosus eodem genere peccati non graviùs peccet quàm sæcularis. Dicitur enim (II. Paralip. XXX,

(1) Hinc dicitur in constitutionibus ordinis fratrum prædicatorum : Volumus et declaramus ut regula nostra et constitutiones nostræ non obligent nos ad culpam, nisi propter præceptum vel contemptum. Præceptum autem in regula nullum contineri volumus, nisi, ubi ponitur sententia excommunicationis, aut formaliter exprimitur per verbum *præcipimus in virtute sanctæ obedientiæ.*

(2) In regula quædam institutor simpliciter ac propriè mandat, quædam verò consulit, quædam alia duntaxat monet.

(3) Scriptura insinuare videtur quòd religiosus eodem genere peccati graviùs peccet quàm sæcularis (Hebr. VI) : *Terra sæpe venientem super se bibens imbrem, et præferens spinas et tribulos, reproba est : et maledicto proxima.*

18) : *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabit eis, quòd minùs sanctificati sunt.* Sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi, quàm sæculares, qui ex parte se et sua Deo dant, et ex parte sibi reservant, ut Gregorius dicit (Super Ezech. homil. xx, inter med. et fin.). Ergo videtur quòd minùs imputetur eis, si in aliquo à sanctificatione deficiant.

2. Præterea, ex hoc quòd aliquis bona opera facit, minùs contra peccata ejus Deus irascitur : dicitur enim (II. Paralip. xix, 2) : *Impio præbes auxilium et his qui oderunt Dominum, amicitiâ jungeris : et idcirco iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te.* Religiosi autem plura bona opera faciunt quàm sæculares. Ergo si aliqua peccata faciunt, minùs contra eos Deus irascitur.

3. Præterea, præsens vita sine peccato non transigitur, secundùm illud (Jacobi iii, 2) : *In multis offendimus omnes* (1). Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis sæcularium, sequeretur quòd religiosi essent pejoris conditionis quàm sæculares, et sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

Sed *contra* est quòd de majori malo magis videtur esse dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis et perfectionis maximè videtur esse dolendum : dicitur enim (Jerem. xxiii, 9) : *Contritum est cor meum in medio mei;* et postea subdit : *Propheta namque et sacerdos polluti sunt; et in domo mea inveni malum eorum.* Ergo religiosi et alii qui sunt in statu perfectionis, cæteris paribus, graviùs peccant.

CONCLUSIO. — Religiosus peccans ex contemptu vel contra vota, vel alteri scandalum præbens, graviùs quàm sæcularis peccat, secùs si ex infirmitate vel ignorantia tantùm peccet.

Respondeo dicendum quòd peccatum quod à religiosis committitur, potest esse gravius peccato sæcularium ejusdem speciei tripliciter. Uno modo, si sit contra votum religionis; putà si religiosus fornicetur vel furetur, quia fornicando facit contra votum continentiæ, et furando facit contra votum paupertatis, et non solùm contra præceptum divinæ legis. Secundò, si ex contemptu peccet, quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis; sicut Apostolus dicit (Hebr. x), quòd fidelis graviora meretur supplicia ex hoc quòd peccando Filium Dei conculcat per contemptum (2). Unde et Dominus conqueritur (Jerem. x, 15) : *Quid est quod dilectus meus fecit in domo mea scelera multa?* Tertio modo peccatum religiosi potest esse majus propter scandalum, quia ad vitam ejus plures respiciunt; unde dicitur (Jerem. xxiii, 14) : *In prophetis Jerusalem vidi similitudinem adulterantium, et iter mendacii; et confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque à malitia sua.* — Si verò religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ex ignorantia aliquod peccatum quod non est contra votum suæ professionis, committat absque scandalo, putà in occulto, leviùs peccat eodem genere peccati quàm sæcularis, quia peccatum ejus si sit leve, quasi absorbetur ex multis operibus bonis quæ facit (3); et si sit mortale, faciliùs ab eo resurgit. Primò

(1) Præter illud etiam (I. Joan. i, 8) : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est :* ut et (vers. 10) : *Si dixerimus quoniam non peccavimus, mendacem facimus eum,* etc.

(2) De christianis per comparationem ad Judæos hoc Apostolus dicit paulò aliis verbis : *Irritam quis faciens legem Moysi,* inquit, *sine ulla miseratione duobus aut tribus testibus moritur : quantò magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit,* etc.

(3) Hùc locum habere potest quod per prophetam Dominus regi Josaphat nuntiavit (II. Par. xix)

quidem propter intentionem quam habet rectam ad Deum : quæ etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Unde super illud (Ps. xxxvi) : *Cùm ceciderit, non collidetur,* dicit Origenes (hom. iv in hunc psal. inter princ. et med.) : « Injustus si peccaverit, non pœnitet, et peccatum suum emendare nescit : justus autem scit emendare, scit corrigere : sicut ille qui dixerat : *Nescio hominem*, paulò post cùm respectus fuisset à Domino, flere scit amarissimè; et ille qui de tecto mulierem viderat, et concupierat eam, dicere scit : *Peccavi et malum coram te feci.* Juvatur etiam à sociis ad resurgendum, secundùm illud (Eccle. iv, 10) : *Si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ soli, quia, cùm ceciderit, non habet sublevantem se.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de his quæ per infirmitatem vel per ignorantiam committuntur, non autem de his quæ committuntur per contemptum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Josaphat etiam cui illa verba dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanæ affectionis peccavit.

Ad *tertium* dicendum, quòd justi non de facili peccant ex contemptu; sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia vel infirmitate, à quo de facili relevantur. Si autem perveniant ad hoc quòd ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi et maximè incorrigibiles secundùm illud (Jerem. ii, 20) : *Confregisti jugum, dirupisti vincula, dixisti : Non serviam. In omni colle sublimi et sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix.* Unde Augustinus dicit (in Epist. ad plebem Hipponensem, 78, al. 147, circ. fin.) : « Ex quo Deo servire cœpi, quomodo difficilè sum expertus meliores quàm qui in monasteriis profecerunt; ita non sum expertus pejores quàm qui in monasteriis ceciderunt. »

QUÆSTIO CLXXXVII.

DE HIS QUÆ COMPETUNT RELIGIOSIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ competunt religiosis; et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm liceat eis docere, prædicare, et alia hujusmodi facere. — 2° Utrùm liceat eis de negotiis sæcularibus se intromittere. — 3° Utrùm teneantur manibus operari. — 4° Utrùm liceat eis de eleemosynis vivere. — 5° Utrùm liceat eis mendicare. — 6° Utrùm liceat eis vestimenta cæteris viliora deferre.

ARTICULUS I. — UTRUM RELIGIOSIS LICEAT DOCERE, PRÆDICARE ET ALIA HUJUSMODI FACERE (1).

De his etiam Opusc. xviii, cap. ult. et Opusc. xix.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosis non liceat docere, prædicare et alia hujusmodi facere. Dicitur enim (7, quæst. i, cap. *Hoc nequaquam*) in quodam statuto Constantinopolitanæ synodi : « Vita monachorum subjectionis habet verbum, et discipulatûs, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios. » Hieronymus etiam dicit ad Riparium et Desiderium (lib. Cont. Vigilant. cap. 6, à princ. et incipit, *Multa in orbe*) : Monachus non doctoris, sed plangentis habet officium. » Leo etiam papa dicit (Epist. ad Theodoretum 120, in Ven. edit. 62, et apud Quesn. 93, in fin.), ut habetur (16, quæst. i, cap. *Adjicimus*) : « Præter Domini sacer-

Iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te.

(1) In hoc articulo S. Doctor impugnat errorem Guillelmi de sancto Amore, qui docuerat non licere religiosis nec prædicare, nec sacramenta conferre, nec alia hujusmodi facere, sed teneri manuum labore sibi victum præbere; quod ab Alexandro IV damnatum est.

dotes nullus audeat prædicare, sive monachus, sive laicus ille sit, qui cujuslibet scientiæ nomine gloriatur. » Sed non licet transgredi proprium officium et statutum Ecclesiæ. Ergo videtur quòd non liceat religiosis docere, prædicare, et alia hujusmodi facere.

2. Præterea, in statuto Nicenæ synodi, quod ponitur (16, quæst. I, cap. *Placuit*), sic dicitur : « Firmiter et indissolubiliter omnibus præcipimus ut aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat, nisi invicem sibi, ut justum est : mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortuitò quemquam advenientium fratrum ibi mori contigerit. » Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare et docere. Ergo cùm « alia sit causa monachi et alia clerici, » ut Hieronymus dicit ad Heliodorum (epist. 1, à med.), videtur quòd non liceat religiosis prædicare, docere, et alia hujusmodi facere.

3. Præterea, Gregorius dicit in Registro (lib. IV, epist. 1), « nemo potest ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monastica regula ordinatè persistere; » et hoc habetur (16, quæst. I, cap. 2). Sed monachi tenentur in monastica regula ordinatè persistere. Ergo videtur quòd non possint ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autem et prædicare pertinent ad ecclesiastica obsequia. Ergo videtur quòd non liceat eis prædicare aut docere, aut aliquid hujusmodi facere.

Sed *contra* est quòd Gregorius dicit, et habetur (16, quæst. I, cap. 24) : « Ex auctoritate hujusmodi decreti, quod apostolico moderamine, et pietatis officio à nobis est constitutum, sacerdotibus monachis apostolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere atque peccata solvere. »

CONCLUSIO. — Religiosis licet prædicare, docere, et alia ejusmodi munia exercere, non quidem ex religionis suæ statu, sed ex potestate à superiore superaddita vel commissa.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur alicui non licere dupliciter : uno modo, quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere; sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem et obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid hujusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnet vel ratione præcepti, sicut his qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiæ, non licet ascendere ad sacros ordines; vel propter peccatum, secundùm illud (Psal. XLIX, 16) : *Peccatori autem dixit Deus : Quare tu enarras justitias meas?* Hoc autem modo non est illicitum religiosis prædicare, docere et alia hujusmodi facere : tum quia ex voto et præcepto regulæ non obligantur ad hoc quòd ab his abstineant, tum etiam quia non redduntur ad hoc minùs idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei ex exercitio sanctitatis, quod assumpserunt. — Stultum autem est dicere quòd ex hoc quòd aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minùs idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorumdam opinio dicentium quòd ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius papa IV rationibus supra dictis excludit dicens, ut habetur (16, quæst. I, cap. 25) : « Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissimè quidem, zelo magis amaritudinis quàm dilectionis inflammati, asserentes monachos qui mundo mortui sunt, et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentiâ indignos, neque pœnitentiam, neque christianitatem largiri, neque absolvere posse per sacerdotalis officii divinitùs injunctam sibi potestatem. Sed omnino labuntur. » Quod ostendit primò quidem, quia non contrariatur regulæ :

subdit enim : « Neque enim B. Benedictus, monachorum præceptor almificus, hujusmodi rei aliquo modo fuit interdictor ; » et similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundò improbat prædictum errorem ex idoneitate monachorum, cùm (in fine cap.) subdit : « Quantò quisque est excellentior, tantò et in illis, spiritualibus scilicet operibus, est potentior. » Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod deficit ei unde illud possit ; sicut diacono non licet missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem ; et presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum. Quia ea quæ sunt ordinis, committi non possunt nisi ei qui ordinem habet ; sicut diacono non potest committi ut celebret missam, nisi fiat sacerdos : ea verò quæ sunt jurisdictionis committi possunt eis qui non habent ordinariam jurisdictionem ; sicut prolatio sententiæ committitur ab episcopo simplici sacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis et aliis religiosis prædicare, docere et alia hujusmodi facere, quia status religionis non dat eis potestatem hujusmodi faciendi. Possunt tamen ista facere, si ordinem accipiant vel ordinariam jurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quæ sunt jurisdictionis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex verbis illis habetur quòd monachi, ex hoc quòd sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi ; non autem quòd ex hoc quòd sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud etiam statutum Nicæni concilii præcipit ut monachi non usurpent sibi, ex hoc quòd sunt monachi, potestatem hujusmodi actus exercendi ; non autem prohibet quin ista possint eis committi.

Ad *tertium* dicendum, quòd ista duo se non compatiuntur, scilicet quòd aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, et monasticam regulam in monasterio servet : per hoc tamen non excluditur quin monachi et alii religiosi possint interdum circa ecclesiastica officia occupari ex commissione prælatorum, qui ordinariam curam habent, et præcipuè illi quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutæ, ut infra dicetur (quæst. CLXXXVIII, art. 4).

ARTICULUS II. — UTRUM RELIGIOSIS LICEAT SÆCULARIA NEGOTIA TRACTARE (2).

De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 2 ad 2, et Opusc. XIX, cap. 11, et Rom. XVI, in fin. et II. Timoth. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosis non liceat sæcularia negotia tractare. Dicitur enim in prædicto decreto Bonifacii papæ IV (cap. *Sunt nonnulli*, 16, quæst. I), quòd « beatus Benedictus eos sæcularium negotiorum edixit expertes fore ; quod quidem apostolicis documentis et omnium sanctorum Patrum institutis, non solùm monachis, sed etiam canonicis omnibus magnoperè imperatur, » secundùm illud (II. Tim. II, 11) : *Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis*. Sed omnibus religiosis imminet quòd militent Deo. Ergo non licet eis sæcularia negotia exercere.

2. Præterea (I. Thessal. IV, 1), dicit Apostolus : *Operam detis, ut quieti*

(1) Videant autem sedulò, ut animadvertit Sylvius, ne fideles ad se pro sacramentorum receptione venientes ab ecclesiis parochialibus, vel indirectè avocent ; sed potius eos moneant ut frequenter ad suas parochias accedant, secundùm ea quæ conc. Trid. requirit (sess. XXII et sess. XXIV).

(2) Per sæcularia negotia non hìc intelliguntur occupationes quæ subserviunt vel ambitioni vel avaritiæ, vel alicui alteri negotio ; cùm hæc negotia nulli sint licita ; sed eæ occupationes quæ destinantur ad hujus vitæ vel necessaria consequenda, vel incommoda avertenda.

sitis, et ut negotium vestrum agatis; Glossa inter. : « Dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitæ. » Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitæ. Ergo non debent sæcularia negotia exercere.

3. Præterea, super illud (Matth. XI) : *Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt* (1), dicit Hieronymus : « Ex hoc ostenditur rigidam vitam et austeram prædicationem vitare debere aulas regum, et mollium hominum palatia declinare. » Sed necessitas sæcularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia. Ergo non licet religiosis aliqua negotia sæcularia pertractare.

Sed *contra* est quòd Apostolus dicit (Rom. ult. 1) : *Commendo vobis Phœben* (2) *sororem nostram;* et postea subdit : *Et assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit.*

CONCLUSIO. — **Cupiditatis causâ, religiosis nullatenùs licet sæcularia gerere negotia, sed ex charitate.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 et 7), status religionis est ordinatus ad perfectionem charitatis consequendam; ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundariò autem dilectio proximi. Et ideo religiosi præcipuè et propter se debent intendere ad hoc quòd Deo vacent. Si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex charitate agere debent, secundùm illud (Galat. VI, 2) : *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi;* quia in hoc ipso quòd proximis serviunt propter Deum, dilectioni divinæ obsequuntur. Unde dicitur (Jacobi I, 27) : *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est : visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum :* Glossa interl., « id est, succurrere eis qui carent præsidio, in tempore necessitatis. » Est ergo dicendum quòd causâ cupiditatis sæcularia negotia gerere nec monachis, nec clericis licet; causâ verò charitatis se negotiis sæcularibus cum debita moderatione ingerere possunt, secundùm superioris licentiam, in ministrando et dirigendo. — Unde dicitur (Decret. dist. 88, cap. 1) : « Decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis sæcularibus se immiscere, nisi propter curam aut pupillorum, aut orphanorum, aut viduarum, aut si fortè episcopus civitatis ecclesiasticarum rerum sollicitudinem eum habere præcipiat (3). » Eadem autem ratio est de religiosis ac de clericis, quia utrisque similiter negotia sæcularia interdicuntur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd monachis interdicitur sæcularia negotia tractare propter cupiditatem, non autem propter charitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est curiositas, sed charitas, si propter necessitatem aliquis se negotiis sæcularibus immisceat.

Ad *tertium* dicendum, quòd frequentare palatia regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religiosis; sed ea adire propter pias causas eis competit. Unde dicitur (IV. Reg. IV, 13) quòd Elisæus dixit ad mulierem : *Numquid non habes negotium, et vis ut loquar regi, vel principi militiæ?* Similiter etiam convenit religiosis adire regum palatia ad

(1) Occasione sancti præcursoris à Christo dictum ut eum ab aspero vestitu commendaret, per oppositum ad aulicos vel domesticos regum vestimenta mollia induentes.

(2) Matronam nempe nobilissimam ac ditissimam quæ fideles in Cenchris (id est in quodam pago, sive portu Corinthi) existentes alebat, vestiebat, suis opibus ut et suo ministerio sustentabat.

(3) Ex 3 canon. concilii Chalcedonensis desumptum est.

eos arguendos et dirigendos; sicut Joannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur (Matth. xiv).

ARTICULUS III. — UTRUM RELIGIOSI MANIBUS OPERARI TENEANTUR (1).

De his etiam Sent. III, dist. 17, quæst. III, art. 1, quæst. IV, et quodl. IX, art. 5, et Opusc. XIX, cap. 5, et cap. 17 ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab observantia præceptorum. Sed operari manibus est in præcepto, secundùm illud (I. Thess. IV, 2): *Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis* : unde et Augustinus (in lib. De operibus monach. cap. 30, in princ.) dicit : « Cæterùm quis ferat homines contumaces, » id est, religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur, « saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiores prædicare? » Ergo videtur quòd religiosi teneantur manibus operari.

2. Præterea (II. Thess. III, super illud : *Si quis non vult operari, nec manducet*, dicit Glossa (ord. Aug. in lib. De op. monach. cap. 1 et 2) : « Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc Apostolum præcepisse, non de opere corporali, in quo agricolæ vel opifices laborant ; » et infra (cap. 2, in fin.) : « Sed superfluò conantur et sibi, et cæteris caliginem obducere, ut quod utiliter monet charitas, non solùm facere nolint, sed nec etiam intelligere; » et infra (cap. 3) : « Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant. » Sed præcipuè religiosi servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionysium (De eccl. hierarch. cap. 6, ante med.). Ergo videtur quòd teneantur manibus operari.

3. Præterea, Augustinus dicit (in lib. De oper. monach. cap. 17, in princ.) : « Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, scire desidero. Orationibus (inquiunt) vacamus, et psalmis et lectionibus, et verbo Dei. » Sed quòd per ista non excusentur, ostendit per singula. Nam primò de oratione dicit : « Citiùs exauditur una obedientis oratio quàm decem millia contemptoris; » illos contemptores intelligens, et indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundò de divinis laudibus subdit : « Cantica verò divina cantare etiam manibus operantes facilè possunt. » Tertiò subjungit de lectione : « Qui autem se dicunt lectioni vacare ; nonne ibi inveniunt quod præcipit Apostolus ? Quæ est ergo ista perversitas lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare ? » Quartò subjungit (cap. 18, de prædicatione) : « Si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupatur, ut manibus operari non vacet, numquid in monasterio omnes hoc possunt ? Quando ergo non omnes possunt, cur omnes sub hoc obtentu vacare volunt? Quanquam etsi omnes possent, vicissim facere deberent, non solùm ut cæteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant cessare à manuali opere propter hujusmodi spiritualia opera quibus vacant.

4. Præterea (Lucæ XII) super illud : *Vendite quæ possidetis*, etc., dicit Glossa ord. : « Non tantùm cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras ut omnibus vestris semel pro Domino spretis, postea labore manuum vestrarum operemini, unde vivatis vel eleemosynam faciatis. » Sed ad religiosos pertinet propriè omnia sua relin-

(1) Sub opere manuum generaliter hìc intelligitur omnis corporalis occupatio licita et honesta, quâ homines vitæ necessaria solent sibi acquirere ; sive illam exerceant manibus, sive aliâ corporali operatione.

quere. Ergo videtur quòd etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere, et eleemosynas facere.

5. Præterea, religiosi præcipuè videntur teneri apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed apostoli manibus propriis laborabant, secundùm illud (I. Corinth. IV, 12) : *Laboramus operantes manibus nostris* (1). Ergo videtur quòd religiosi teneantur manibus operari.

Sed *contra*, ad præcepta observanda quæ communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi et sæculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet (II. Thess. III, 6) : *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinatè*, etc. Fratrem autem nominat quemlibet christianum, sicut et (I. Corinth. VII, 12) : *Si quis frater uxorem habet infidelem*, etc., et ibidem (II. Thess. III, 10) dicitur : *Si quis non vult operari, nec manducet.* Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari quàm sæculares.

CONCLUSIO. — Non magis tenentur religiosi ad manualia opera, quàm sæculares, qui ad ea tenentur vel ad victum quærendum vel otium fugandum ; vel ut habeant unde tribuant necessitatem patientibus.

Respondeo dicendum quòd labor manualis ad quatuor ordinatur. Primò quidem et principaliter ad victum quærendum ; unde et primò homini dictum est (Genes. III, 19) : *In sudore vultûs tui vesceris pane tuo ;* et (Psal. CXXVII, 2) : *Labores manuum tuarum quia manducabis*, etc. Secundò ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur ; unde dicitur (Eccli. XXXIII, 28) : *Mitte* (servum tuum) *in operationem, ne vacet : multam enim malitiam docuit otiositas.* Tertiò, ordinatur ad concupiscentiæ refrenationem, inquantum per hoc maceratur corpus : unde (II. Corinth. VI, 5) dicitur : *In laboribus, in jejuniis, in vigiliis, in castitate.* Quartò autem ordinatur ad eleemosynas faciendas : unde dicitur (Eph. IV, 28) : *Qui furabatur, jam non furetur ; magis autem laboret operando manibus suis, quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.* Secundùm ergo quòd labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit sub necessitate præcepti, prout est necessarius ad talem finem : quod enim ordinatur ad finem, à fine necessitatem habet, ut scilicet intantum sit necessarium, inquantum finis sine eo esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari, cujuscumque sit conditionis. — Et hoc significant verba Apostoli dicentis : *Qui non vult operari, nec manducet,* quasi diceret : Eâ necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus, quâ tenetur ad manducandum. Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui non habent aliàs unde licitè vivere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licitè facere potest. Unde et Apostolus non invenitur opus manuum præcepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicitè victum acquirebant. Nam primò quidem præcipit Apostolus opus manuale ad vitandum furtum, ut patet (Ephes. IV, 28) : *Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis.* Secundò, ad vitandam cupiditatem alienarum rerum : unde dicitur (I. Thessal. IV, 11) : *Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honestè ambuletis ad eos qui foris sunt.* Tertiò, ad evitanda turpia negotia ex quibus aliqui victum acquirunt : unde (II. Thessal. III) dicit : *Cùm essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Au-*

(1) Quod ad seipsum nominatìm referre videtur Apostolus, vel secundùm Haymonem ad Barnabam, Sosthenem et reliquos qui *apostoli* communiori significatione dicuntur, quia cum ipso Paulo Evangelium prædicabant.

divimus enim, quosdam inter vos ambulantes inquietè, nihil operantes, sed curiosè agentes : Glossa ordin. « qui fœdâ curâ necessaria sibi provident. His autem qui hujusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus, ut cum silentio operantes panem suum manducent. » Unde Hieronymus dicit (super Epist. ad Gal. in proœm. lib. II Commentar. sup. hanc Epist. vers. fin.), quòd Apostolus hoc dixit, « non tam officio docentis, quàm vitio gentis.» — Sciendum tamen quòd sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licitè victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive linguâ fiant. Vigiles enim, et cursores, et alii hujusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licitè potest lucrari. — Secundùm autem quòd opus manuale ordinatur ad otium tollendum vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundùm se consideratum, quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quàm per opus manuale : maceratur enim caro per jejunia et vigilias; et otium tollitur per meditationes sacrarum Scripturarum et laudes divinas. Unde super illud (Psal. CXVIII) : *Defecerunt oculi mei in eloquium tuum*, dicit Glossa ord. : « Non est otiosus qui verbo Dei tantùm studet : nec pluris est qui extra operatur quàm qui studium cognoscendæ veritatis exercet. » Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec sæculares; nisi fortè ad hoc per statuta sui ordinis obligentur (1), sicut Hieronymus dicit in epist. ad Rusticum monachum (epist. 4) : « Ægyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere vel labore suscipiant, non tam propter victûs necessitatem, quàm propter animæ salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus. » — Inquantum verò opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate præcepti; nisi fortè in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, et non posset aliàs habere unde pauperibus subveniret, in quo casu obligarentur similiter religiosi et sæculares ad opera manualia exequenda.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præceptum illud quod ab Apostolo proponitur, est de jure naturali; unde super illud (II. Thess. III) : *Ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinatè ambulante*, dicit Glossa (interlin.), « aliter quàm ordo naturæ exigit.» Loquitur autem de his qui ab opere manuali cessabant, unde et natura manus homini dedit loco armorum et tegumentorum, quæ aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus hæc et alia omnia necessaria conquirat. Ex quo patet quòd communiter ad hoc præceptum tenentur et religiosi, et sæculares, sicut ad omnia alia legis naturalis præcepta. Non tamen peccant quicumque manibus non operantur : quia ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli; sed sufficit quòd unus vacet huic officio, et alius alii; putà quòd quidam sint opifices, quidam agricolæ, quidam judices, quidam doctores, et sic de aliis, secundùm illud Apostoli (I. Cor. XII, 17) : *Si totum corpus oculus, ubi auditus? et si totum auditus, ubi odoratus?*

Ad *secundum* dicendum, quòd Glossa illa sumitur ab Augustino (in lib.

(1) Circa hanc quæstionem observandum est duos fuisse errores sibi invicem contrarios. Unus erat illorum qui dicebant religiosis nequaquam licere ad victum habendum, laborare manibus, sed eos debere confidere confidentiæ divinæ; contra hunc scripsit S. Augustinus librum *De opere monachorum*. Alius error fuit eorum qui dixerunt religiosos teneri laborare manibus ; et contra istos scribit S. Thomas dictum opusculum. De quo errore etiam exstat in conc. Constant. sess. VIII condemnatio art. 24 Joannis Wiclefi.

De operibus monachorum, cap. 21), in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebant non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit (Matth. vi, 25) : *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis.* Nec tamen per hæc verba inducitur necessitas religiosis manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit : *Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant.* Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quàm ad sæculares. Quod patet ex duobus. Primò quidem ex ipso modo loquendi quo Apostolus utitur, dicens : *Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinatè.* Fratres enim omnes Christianos vocat : nondum enim erant tunc temporis religiones institutæ (1). Secundò, quia religiosi non tenentur ad alia quàm sæculares, nisi propter regulæ professionem : et ideo si in statutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quàm sæculares.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnibus illis operibus spiritualibus quæ ibi tangit Augustinus, potest aliquis vacare dupliciter : uno modo quasi deserviens utilitati communi; alio modo quasi insistens utilitati privatæ. Illi ergo qui prædictis operibus spiritualibus publicè vacant, excusantur per hujusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione : primò quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa hujusmodi opera; secundò, quia hujusmodi opera exercentibus debetur subministratio victûs ab his quorum utilitati deserviunt. Illi verò qui prædictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, non oportet quòd per hujusmodi opera à manualibus operibus abstrahantur; nec etiam fit eis debitum ut de stipendiis fidelium vivant : et de talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit : « Cantica divina cantare etiam manibus operantes possunt, exemplo opificum qui fabulis linguas dant, cùm tamen manibus ab opere non recedant, » manifestum est quòd non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant; sed intelligitur de his qui psalmos vel hymnos dicunt quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione et oratione, referendum est ad orationes et lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt; non autem ad illos qui publicas orationes in ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Unde non dicit : Qui dicunt se vacare doctrinæ vel instructioni, sed : « Qui dicunt se vacare lectioni. » Similiter etiam de prædicatione loquitur, non quæ fit publicè ad populum, sed quæ specialiter fit ad unum vel ad paucos per modum privatæ admonitionis. Unde signanter dicit : « si alicui sermo erogandus est. » Nam, sicut Glossa (interl. sup. illud : *Sermo meus, et prædicatio*) dicit (I. Corinth. II) : Sermo est qui privatim fit; prædicatio, quæ fit in communi. »

Ad *quartum* dicendum, quòd illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari, quando aliàs non habent unde vivant, vel unde eleemosynas faciant, in casu in quo facere eleemosynam cadit sub præcepto; non autem aliter, ut dictum est (in corp. art.). Et secundùm hoc loquitur Glossa inducta.

Ad *quintum* dicendum, quòd hoc quod apostoli manibus laboraverint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque verò supererogationis.

(1) Quantùm ad certam quamdam et singularem ac distinctam vivendi formam, per quam à cæterorum christianorum vita sive modo vivendi usitato religiosi discernuntur. Nam alioqui quoad religionis essentiam quòd jam eo tempore inceperint religiones vel earum imago præcesserit, manifestum est ex primorum christianorum sub apostolis ritu et convictu, ubi omnia illis communia fuisse referuntur (Act. IV). Quod ipse S. Doctor agnoscit infra (quæst. CLXXXVIII, art. 7, circa finem corporis).

Necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant; unde super illud (I. Corinth. IV) : *Laboramus operantes manibus nostris*, dicit Glossa (interl.) « quia nemo dat nobis. » Supererogationis autem, ut patet per illud quod habetur (I. Corinth. IX), ubi dicit Apostolus quòd non est usus potestate quam habebat vivendi de Evangelio. Hâc autem supererogatione utebatur Apostolus tribus de causis. Primò quidem ut occasionem prædicandi auferret pseudo-apostolis, qui propter sola temporalia prædicabant : unde dicit (II. Corinth. II, 12) : *Quod autem facio, et faciam, ut amputem eorum occasionem*, etc. (1). Secundò, ad evitandum gravamen eorum quibus prædicabat : unde dicit (II. Corinth. XII, 13) : *Quid minùs habuistis præ cæteris Ecclesiis, nisi quòd ego ipse non gravavi vos?* Tertiò, ad dandum exemplum operandi otiosis : unde (II. Thess. III, 8) dicit : *Nocte et die operantes.... ut formam daremus vobis ad imitandum nos.* Quod tamen Apostolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit (in lib. De operibus monach. cap 18). Non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cùm non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec alii apostoli manibus operabantur.

ARTICULUS IV. — UTRUM RELIGIOSIS LICEAT DE ELEEMOSYNIS VIVERE (2).

De his etiam Opusc. XVIII, cap. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosis non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim (I. Timoth. V) præcipit ut viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiæ : « ut Ecclesia sufficiat illis quæ verè viduæ sunt. » Et Hieronymus dicit ad Damasum papam (ut cit. quæst. CLXXXV, art. 7, arg. 3), quòd « qui bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium profectò committunt, et per abusionem talium judicium sibi manducant et bibunt. » Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sunt validi. Ergo videtur quòd peccent, eleemosynas pauperum comedendo.

2. Præterea, vivere de sumptibus fidelium, est merces deputata prædicantibus Evangelium, pro suo labore vel opere, secundùm illud (Matth. X, 10) : *Dignus est operarius cibo suo.* Sed prædicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maximè ad prælatos, qui sunt pastores et doctores. Ergo religiosi non possunt licitè vivere de eleemosynis fidelium.

3. Præterea, religiosi sunt in statu perfectionis. Sed perfectius est dare eleemosynas quàm accipere : dicitur enim (Act. XX, 35) : *Beatius est magis dare quàm accipere.* Ergo non debent de eleemosynis vivere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

4. Præterea, ad religiosos pertinet impedimenta virtutis et occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum præbet occasionem peccati, et impedit virtutis actum : unde super illud (II. Thessalon. ult. 8) : *Ut nosmetipsos formam daremus vobis*, dicit Glossa (ordin. Ambrosii) : « Qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se; » dicitur etiam (Exod. XXIII, 8) : *Ne accipias munera, quæ excæcant prudentes, et subvertunt verba justorum;* et (Proverb. XXII, 7) dicitur : *Qui ac-*

(1) Potest hæc addi ut aliquibus pseudo-apostolis occasionem eriperet gloriandi adversùs Apostolum, ac ita infirmos seducendi ; fuerunt enim pseudo-apostoli quidam sine fidelium sumptu apud eos versantes, tanquam nihil nisi eorum salutem ex animo quærerent.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo destruas errores et hæreses Guillelmi de S. Amore dicentis quòd mendicantes in suo ordine salvari non possunt; Lutheri docentis mendicitatem esse ex lege divina prohibitam; Joannis Wiclefi pertinaciter sustinentis monachos teneri non per mendicitatem, sed per laborem manuum victum quærere; quod damnatum est à concil. Constantinopol. (sess. VIII).

cipit mutuum, servus est fenerantis, quod est religioni contrarium : unde super illud (II. Thessalon. ult.) : *Ut nosmetipsos formam daremus*, etc.. dicit Glossa : « Religio nostra ad libertatem homines advocat. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

5. Præterea, religiosi præcipuè tenentur imitari Apostolorum perfectionem : unde Apostolus dicit (Philipp. III, 15) : *Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus*. Sed Apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudo-apostolis, sicut ipse dicit (II. Corinth. XI), vel ne scandalum poneretur infirmis, ut patet (I. Corinth. IX). Ergo videtur quòd propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de eleemosynis vivant : unde et Augustinus dicit (libro De oper. monach. cap. 28, in fin.) : « Amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra læditur, et infirmis offendiculum ponitur, et ostendite hominibus, non vos in otio facilem victum, sed per angustam et arctam viam regnum Dei quærere. »

Sed *contra* est quod, sicut Gregorius dicit (Dialog. lib. II, cap. 1, circ. med.), « B. Benedictus tribus annis in specu permanens, de his quæ à Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentesque reliquerat; » et tamen validus corpore existens, non legitur de labore manuum quæsivisse victum. Ergo religiosi licitè possunt de eleemosynis vivere (1).

CONCLUSIO. — Possunt religiosi ex eleemosynis absque manualis operis lucro vivere, præcipuè si religiosis operibus ad proximorum utilitatem vacent.

Respondeo dicendum quòd unicuique licet vivere de eo quod suum est, vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicujus ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi et clerici, quorum monasteriis vel ecclesiis ex munificentia principum vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatæ, ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licitè, absque hoc quòd manibus laborent; et tamen certum est eos de eleemosyna vivere. Unde et similiter si aliqua mobilia religiosis à fidelibus conferantur, possunt de eis licitè vivere. Stultum enim est dicere quòd aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem, vel parvam pecuniam. Sed quia hujusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc quòd liberiùs religiosis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes, qui temporalia subministrant, redderetur eis usus prædictorum donorum illicitus, si ab actibus religiosis desisterent; quia sic, quantùm est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt. — Debitum autem est alicui aliquid dupliciter. Uno modo propter necessitatem, quæ « facit omnia communia, » ut Ambrosius dicit (colligitur ex serm. 64 De temp., versùs fin.). Ideo si religiosi necessitatem patiantur, licitè possunt de eleemosynis vivere. Quæ quidem necessitas potest esse tripliciter : primò quidem propter corporis infirmitatem; ex qua contingit quòd non possint sibi labore manuum victum quærere. Secundò, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat : unde Augustinus dicit (libro De oper. monach. cap. 17, à med.), quòd « bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent servis Dei, qui manibus operantur; ut horæ, quibus ad erudiendum animum ita vacatur, ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate. » Tertiò,

(1) Sic enim Christus Dominus et apostoli vixerunt : nam *Christus* quidem *propter nos egenus factus est, cùm esset dives* (II. Cor. VIII), adeo ut non haberet ubi caput suum reclinaret (Matth. VIII). Apostoli autem omnia sua dereliquerant et pauperes pauperi Christo adhærebant (Matth. XIX).

propter pristinam conversationem eorum qui non consueverant manibus laborare; unde Augustinus dicit (lib. De oper. monach. cap. 21, in princ.), quòd « si habebant aliquid in sæculo, quo facilè sine opificio sustentarent istam vitam, quòd conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda est eorum infirmitas et ferenda. » Solent enim tales delicatiùs educati laborem operum corporalium sustinere non posse. — Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale, sive spirituale, secundùm illud (I. Cor. IX, 2): *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus?* Et secundùm hoc quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis vivere, quasi sibi debitis: primò quidem, si prædicent auctoritate prælatorum. Secundò, si sint ministri altaris; quia, ut dicitur (I. Cor. IX, 13), *qui altari deserviunt, cum altari participant.* Ita Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere. Unde Augustinus dicit (lib. De operibus monach. cap. 21, in princ.) : « Si evangelistæ sunt, fateor, habent potestatem vivendi de sumptibus fidelium; si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed planè vindicant potestatem; » et hoc ideo quia sacrificium altaris, ubicumque agatur, commune est toti populo fidelium. Tertiò, si insistant studio sacræ Scripturæ ad communem utilitatem totius Ecclesiæ. Unde Hieronymus dicit contra Vigilantium (cap. 5 circa med. et incipit: *Multa in orbe*) : « Hæc in Judæa usque hodie (1) perseverat consuetudo, non solùm apud nos, sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et partem non habent in terra, nisi solum Deum, synagogarum et totius orbis foveantur ministeriis. » Quartò, si bona temporalia quæ habebant, monasterio largiantur, de eleemosynis monasterio factis possunt vivere. Unde Augustinus dicit (lib. De operibus monachor. cap. 25, à med.), quòd « his, qui relictâ, vel distributâ sive amplâ, sive qualicumque opulentâ facultate, inter pauperes Christi piâ et salubri humilitate numerari voluerunt, vicem sustentandæ vitæ eorum res ipsa communis, et fraterna charitas debet: qui laudabiliter agunt, si manibus operentur; quod quidem si nolint, quis audeat eos cogere? Nec est attendendum, ut (ibid.) subditur, « in quibus monasteriis vel in quo loco indigentibus fratribus quisque id quod habebat, impenderit : omnium enim christianorum una respublica est. » — Si verò aliqui sint religiosi qui absque necessitate et utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quæ dantur pauperibus, vivere, hoc est eis illicitum. Unde Augustinus dicit (lib. De oper. monach. cap. 22) : « Plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili aliqui veniunt, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione, et plebeio labore : de quibus non apparet utrùm ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri voluerint, et insuper honorari ab eis à quibus contemni conterique consueverant. Tales ergo se, quò minùs operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt: præteritæ quippe vitæ consuetudine convincuntur. » Et postea subdit (cap. 25, non procul à fin.): « Si nolunt operari, non manducent. Neque enim propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur. Nullo enim modo decet ut in ea vita, ubi senatores fiunt laboriosi, ibi fiant opifices otiosi, et quò veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerant prædiorum domini, ibi sint rustici delicati. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritates illæ sunt intelligendæ

(1) Ita cum Mss. Alcan. Garcias, et edit. posteriores. Al., *Hæc undique usque hodie*, etc.; et mox, *et patrem non habent in terra nisi solùm Deum, totius orbis foveantur ministeriis.*

tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri. Tunc enim tenerentur non solùm ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd prælatis competit prædicatio ex officio, religiosis autem potest competere ex commissione; et ita cùm laborant in agro dominico, possunt exinde vivere, secundùm illud (II. Timoth. II, 6) : *Laborantem agricolam oportet primùm de fructibus percipere :* ubi dicit Glossa (1) ord., « id est, prædicatorem, qui in agro Ecclesiæ ligone verbi Dei excolit corda auditorum. » Possunt etiam de Evangelio vivere qui prædicatoribus ministrant. Unde super illud (Rom. XV) : *Si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent et in carnalibus ministrare eis*, dicit Glossa (interl.), « scilicet Judæis, qui miserunt prædicatores ab Hierosolymis. » Sunt et aliæ causæ, ex quibus alicui debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd cæteris paribus dare est perfectius quàm accipere : et tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, et modica accipere ad sustentationem vitæ, melius est quàm dare aliqua particulariter pauperibus, ut ex supra dictis patet (quæst. CLXXVI, art. 3 ad 6).

Ad *quartum* dicendum, quòd accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi non debitum, absque utilitate et necessitate, præstat occasionem peccati, quod non habet locum in religiosis, ut ex supra dictis patet (in corp. art.).

Ad *quintum* dicendum, quòd quando apparet manifesta necessitas et utilitas, propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivant absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi more pharisæorum; quorum scandalum contemnendum Dominus docet (2) (Matth. XV). Sed si non esset evidens necessitas et utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis; quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus otiosè utuntur.

ARTICULUS V. — UTRUM RELIGIOSIS LICEAT MENDICARE (3).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 135, et quodl. VII, art. 18 ad 7, et Opusc. XVII, cap. 14, 15 et 16, et Opusc. XIX, cap. 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosis non liceat mendicare. Dicit enim Augustinus (lib. De oper. monach. cap. 28, ante med.) : « Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes provincias; » et postea subdit : « Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ pretium sanctitatis. » Ergo videtur quòd vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

2. Præterea (I. Thess. IV, 2), dicitur : *Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honestè ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis :* ubi dicit Glossa (ord. Petri Lomb.) : « Ideo opus est agendum et non otiandum, quia et honestum est, et quasi lux ad infideles; et non desiderabitis rem alterius, nedum rogetis vel tollatis aliquid. » Et (II. Thess. III) super illud : *Si quis non vult operari*, etc., dicit Glossa (ord. Aug., lib. De oper. monach. cap. 3, in princ.) : « Vult servos Dei cor-

(1) Ex Haymone desumpta; subsequens autem glossa interlinearis tantùm est sine nomine.

(2) Cùm nimirùm à discipulis admonitus quòd pharizæi scandalizati essent quia dixisset : *quod intrat in os non coinquinat hominem*, eorumdem occasione qui non lotis manibus manducabant, respondit : *sinite illos, cæci sunt*, etc.

(3) Affirmativè respondet S. Doctor contra Pauperes de Lugduno, Guillelmum de S. Amore, Lutherum, Joannem Wicleffum et alios novatores qui mendicitatem impugnârunt.

poraliter operari, ut habeant unde vivant, ut non compellantur egestate necessaria petere. » Sed hoc est mendicare. Ergo videtur quòd illicitum sit, prætermisso opere manuali, mendicare.

3. Præterea, illud quod est in lege prohibitum, et justitiæ contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege divina; dicitur enim (Deuter. xv, 4) : *Omnino indigens et mendicus non erit inter vos;* et (Psal. xxxvi, 25) : *Non vidi justum derelictum, nec semen ejus quærens panem.* Secundùm etiam jura civilia punitur validus mendicans, ut habetur codice de mendicantibus validis. Ergo non competit religiosis mendicare.

4. Præterea, « verecundia est de turpi actu, » ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. ii, cap. 15). Sed Ambrosius dicit (De offic. lib. i, cap. 30, circa fin.), quòd « verecundia petendi ingenuos prodit natales. » Ergo mendicare est turpe. Non ergo religiosis competit.

5. Præterea, maximè de eleemosynis vivere competit prædicantibus Evangelium, secundùm Domini statutum, ut supra dictum est (art. præc.). Eis tamen non competit mendicare, quia super illud (II. Timoth. ii) : *Laborantem agricolam*, etc., dicit Glossa (ord. super illud : *De fructibus percipere)* : « Vult Apostolus ut evangelista intelligat quòd necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas.» Ergo videtur quòd religiosis non competat mendicare.

Sed *contra*, religiosis competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit (1), secundùm illud (Ps. xxxix, 18) : *Ego autem mendicus sum et pauper*; ubi dicit Glossa (ord. Cassiod.) : « Hoc dixit Christus de se ex forma servi, » et infra : « Mendicus est, qui ab alio petit; et pauper, qui sibi non sufficit;» et (Psal. lxix) : *Ego egenus et pauper sum* : ubi dicit Glossa (interl. et ord. Cassiod.) : « Egenus, id est, petens; et pauper, id est, insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo. » Et Hieronymus dicit in quadam epistola : « Cave ne Domino tuo mendicante, scilicet Christo, alienas divitias congeras. » Ergo conveniens est religiosis mendicare.

CONCLUSIO. — Non modò religiosis, sed omnibus ad humilitatis assumptionem et exemplum et communem utilitatem, mendicare licet : non autem ad otium fovendum, vel ad lucri cupiditatem.

Respondeo dicendum quòd circa mendicationem duo possunt considerari : unum quidem ex parte actûs ipsius mendicationis, qui habet quamdam abjectionem sibi conjunctam. Illi enim videntur abjectissimi inter homines esse qui non solùm sunt pauperes, sed in tantùm sunt egentes, quòd necesse habent ab aliis victum accipere; et secundùm hoc causâ humilitatis aliqui laudabiliter mendicant; sicut et alia assumunt quæ ad abjectionem quamdam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas quæ est ex superexcessu caloris, efficacissimè sanatur per ea quæ in frigiditate excedunt; ita etiam pronitas ad superbiam efficacissimè curatur per ea quæ multùm abjecta videntur. Et ideo dicitur (in Decr. de Pœn. dist. 2, cap. *Si quis semel*) : « Exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, et ministeriis indignioribus tradat : ita namque arrogantiæ et humanæ gloriæ vitium curari poterit. » Unde Hieronymus (in Epist. ad Oceanum, parum à princ.) com-

(1) Quod equidem verisimile est, v. g. quando abfuit à parentibus per triduum (Luc. ii); quando mulieri Samaritanæ dixit, *da mihi bibere* (Joan. iv); mendicavit quoque asellum super quem venit in Jerusalem (Luc. xix); locum ubi Pascha cum discipulis celebraret (Luc. xxii).

mendat Fabiolam de hoc quòd optabat, « ut suis divitiis pariter effusis pro Christo, stipem acciperet. » Quod etiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam à servis suis eleemosynas accepisse. Et de beato Arsenio legitur in Vitis Patrum (lib. v, libello 6, n. 3), quòd gratias egit de hoc quòd necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere. Unde et in pœnitentiam pro gravibus culpis injungitur aliquibus ut peregrinentur mendicantes (1). — Sed quia humilitas, sicut et cæteræ virtutes, absque discretione esse non debet, ideo oportet discretè mendicitatem ad humiliationem assumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cujuscumque alterius indecentis. — Alio modo potest considerari mendicitas ex parte ejus quod quis mendicando acquirit : et sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci : uno modo ex cupiditate habendi divitias vel victum otiosè, et talis mendicitas est illicita ; alio modo ex necessitate vel utilitate. Ex necessitate quidem, sicut cùm aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet ; ex utilitate autem, sicut cùm aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest : sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis, vel ecclesiæ, vel quibuscumque aliis operibus, quæ vergunt in utilitatem communem ; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiæ. Et hoc modo mendicitas est licita sicut sæcularibus, ita religiosis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur expressè de his qui ex cupiditate mendicant.

Ad *secundum* dicendum, quòd prima Glossa loquitur de petitione quæ fit ex cupiditate, ut patet ex verbis Apostoli ; alia autem Glossa loquitur de illis qui absque omni utilitate quam faciunt (2), necessaria petunt, ut otiosi vivant ; non autem otiosè vivit qui qualitercumque utiliter vivit.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex illo præcepto legis divinæ non prohibetur alicui mendicare ; sed prohibetur divitibus ne tam tenaces sint ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem civilis imponit pœnam validis mendicantibus, qui non propter utilitatem (3) vel necessitatem mendicant.

Ad *quartum* dicendum, quòd duplex est turpitudo, una inhonestatis, alia exterioris defectûs, sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem. Et talis turpitudo mendicitatis non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quintum* dicendum, quòd prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant ; si tamen non quasi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad majorem humilitatem pertinet.

ARTICULUS VI. — UTRUM LICEAT RELIGIOSIS VILIORIBUS VESTIBUS UTI QUAM CÆTERI UTANTUR (4).

De his etiam Opusc. XIX, cap. 8.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat religiosis vilioribus vestibus uti quàm cæteris : quia, secundùm Apostolum (I. Thess. ult.), *ab*

(1) Omnes theologi docent diviti licitum esse, divitiis suis retentis, humilitatis causâ mendicare. Attamen, ut animadvertit ipse S. Doctor, id fieri nequit sine magna discretione; præsertim in nostra ætate, cujus mores ab hoc pœnitentiæ genere tantùm discrepant.

(2) An redundat hic quidpiam ?

(3) Ita cum Mss. et edit. veteribus edit. Pat. Nicolai legendum putat, *debilitatem*. Vide corp. art.

(4) In hoc articulo S. Doctor impugnat errorem Guillelmi de S. Amore famam religiosorum corrumpere contendentis per hoc quod habitu vili utuntur, et consequenter docentis non ita religiosos debere vestiri.

omni specie mala abstinere debemus. Sed vilitas vestium habet speciem mali : dicit enim Dominus (Matth. VII, 15) : *Attendite à falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium ;* et super illud (Apocal. VI) : *Ecce equus pallidus,* etc., dicit Glossa (ord. sup. illud : *Et ecce equus niger*) : « Videns diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri et rufi equi, pervertendo fidem. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

2. Præterea, Hieronymus dicit ad Nepotianum : « Vestes pullas, id est, nigras, æquè vita ut candidas. Ornatus, ut sordes, pari modo fugiendi sunt ; quia alterum delicias, alterum gloriam redolet. » Ergo videtur, cùm inanis gloria sit gravius peccatum quàm deliciarum usus, quòd religiosi, qui debent ad perfectionem tendere, magis debeant vitare vestes viles quàm pretiosas.

3. Præterea, religiosi maximè intendere debent operibus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentiæ non est utendum exterioribus signis tristitiæ, sed magis lætitiæ signis : dicit enim Dominus (Matth. VI, 16) : *Cùm jejunatis, nolite fieri sicut hypocritæ, tristes ;* et postea subdit : *Tu autem cùm jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava.* Quod exponens Augustinus (De serm. Dom. in monte, lib. II, cap. 12, parum à princ.) dicit : « In hoc capitulo maximè advertendum est non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et eò periculosiorem quò sub nomine servitutis Dei decipit. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

Sed *contra* est quod (Hebr. XI, 37) Apostolus dicit : *Circuierunt in melotis, et in pellibus caprinis ;* Glossa (interl.), « ut Elias et alii ; » et (Decret. 21, quæst. IV, cap. *Omnis jactantia*) dicitur : « Si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus et religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri ac vili veste conversabatur. »

CONCLUSIO. — Ex animi humilitate, non autem elatione, licet religiosis uti vilioribus vestibus quàm cæteri utuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. III, cap. 12, parum à princ.), « in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. » Ad quam discernendam attendendum est quòd habitus vilis et incultus dupliciter potest considerari : uno modo, prout est signum quoddam dispositionis vel statûs humani, quia, ut dicitur (Eccli. XIX, 27), *amictus... hominis enuntiat de illo.* Et secundùm hoc vilitas habitûs est quandoque signum tristitiæ ; unde et homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti, sicut è converso in tempore solemnitatis et gaudii utuntur cultioribus vestimentis. Unde et pœnitentes vilibus vestibus utuntur, ut patet (Jonæ III) de rege (1), *qui indutus est sacco ;* et (III. Reg. XXI) de Achab, *qui operuit cilicio carnem suam.* — Quandoque verò est signum contemptûs divitiarum et mundani fastûs. Unde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum : « Sordidæ vestes candidæ mentis indicia sint : vilis tunica contemptum sæculi probet, ita duntaxat, ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant. » Et secundùm utrumque horum competit religiosis vilitas vestium, quia religio est status pœnitentiæ et contemptus mundanæ gloriæ. — Sed quòd aliquis

(1) Nempe rege Ninive, postquam audivit eam post 40 dies ex prædicatione ipsius Jonæ subvertendam.

velit hoc aliis significare, contingit propter tria: uno modo ad sui humiliationem. Sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur, ita ex humilitate vestium humiliatur: unde de Achab, qui *carnem suam cilicio induit*, dixit Dominus ad Eliam: *Nonne vidisti Achab humiliatum coram me?* ut habetur (III. Reg. xxi, 29). Alio modo propter exemplum aliorum: unde super illud (Matth. iii): *Habebat vestimentum de pilis camelorum*, etc. dicit Glossa (ordin.): « Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit. » Tertio modo propter inanem gloriam; sicut Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. ii, cap. 12, parum à princ.): quòd « in ipsis sordibus luctuosis potest esse jactantia. » Duobus ergo primis modis laudabile est abjectis vestibus uti; tertio verò modo vitiosum est. Alio autem modo potest considerari habitus vilis et incultus, secundùm quòd procedit ex avaritia vel negligentia; et sic etiam ad vitium pertinet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vilitas vestium de se non habet speciem mali, imò potiùs speciem boni, scilicet contemptûs mundanæ gloriæ. Et inde est quòd mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant. Unde Augustinus dicit (De serm. Domini in monte, lib. ii, cap. 24, à med.), quòd « non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quia plerumque illo se occultant lupi. »

Ad *secundum* dicendum, quòd Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus quæ deferuntur propter humanam gloriam.

Ad *tertium* dicendum, quòd secundùm doctrinam Domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam: quod præcipuè contingit, quando aliquis aliquid novum facit. Unde Chrysostomus (alius auctor) dicit (Super Matth. hom. xiii, in Opere imperf.): « Orans nihil novum faciat, quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo, » quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est: potest enim et bene et malè fieri. Unde Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. ii, cap. 12, ante med.), quòd « qui in professione christianitatis inusitato squalore et sordibus intentos in se oculos hominum facit, cùm id voluntate faciat, non necessitate patiatur, ex cæteris ejus operibus potest cognosci, utrùm hoc contemptu superflui cultûs, an ambitione (1) aliquâ faciat. » Maximè autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt quasi signum suæ professionis, quâ contemptum mundi profitentur (2).

QUÆSTIO CLXXXVIII.

DE DIFFERENTIA RELIGIONUM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de differentia religionum, et circa hoc quæruntur octo: 1° Utrùm sint diversæ religiones, vel una tantùm. — 2° Utrùm aliqua religio insti-

(1) Al., *ex ambitione.*

(2) Hinc acriter ac vehementer adversùs eos invehitur Bernardus, qui religiosæ professionis immemores nimium in vestibus ornatum ac splendorem affectant: *Heu me* (inquit) *miserum qualemcumque monachum! Cur adhuc vivo videre ad id ordinem nostrum devenisse, cujus institutores Apostoli fuerunt? Non jam quod utilius ad induendum quæritur, sed quod subtilius invenitur, non quod frigus repellat, sed quod superbire compellat; non quod iuxta regulam vilius comparari potest, sed quod venustius, imo vanius ostentari. Jam religionis antiquæ non solùm virtutem amisimus, sed nec speciem retinemus. Ecce habitus noster qui humilitatis esse solebat insigne, nunc à monachis nostris in signum gestatur superbiæ.*

tui possit ad opera vitæ activæ. — 3° Utrùm aliqua religio possit ordinari ad militandum. — 4° Utrùm possit institui aliqua religio ad prædicandum, et hujusmodi opera exercenda. — 5° Utrùm possit aliqua religio institui ad studium scientiæ. — 6° Utrùm religio, quæ ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior eâ quæ ordinatur ad vitam activam. — 7° Utrùm habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis. — 8° Utrùm religio solitariorum sit præferenda religioni in societate viventium.

ARTICULUS I. — UTRUM SIT TANTUM UNA RELIGIO (1).

De his etiam infra, art. 6 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit nisi una tantùm religio. In eo enim quòd totaliter et perfectè habetur, diversitas esse non potest : propter quod non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut habitum est (part. I, quæst. VI, art. 2, 3 et 4). Sed, sicut Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XX, inter med. et fin.), « cùm quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit omnipotenti Deo voverit, holocaustum est, » sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur quòd religiones non sint multæ, sed una tantùm.

2. Præterea, ea quæ in essentialibus conveniunt, non diversificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis essentialibus religionis non est aliqua religio, ut supra habitum est (quæst. CLXXXVI, art. 6 et 7). Ergo videtur quòd ipsæ religiones specie non diversificentur, sed solùm per accidens.

3. Præterea, status perfectionis convenit et religiosis et episcopis, ut supra habitum est (quæst. CLXXXV, art. 5 et 7). Sed episcopatus non diversificatur specie, sed est unus, ubicumque fuerit; unde Hieronymus dicit ad Evagrium episcopum (2) : « Ubicumque fuerit episcopus, sive Romæ, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, ejusdem meriti est, ejusdem et sacerdotii. » Ergo pari ratione una sola est religio.

4. Præterea, ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionum videtur quædam posse confusio induci in populo christiano, ut quædam Decretalis dicit (cap. *Ne nimia*, De religiosis dom.). Ergo videtur quòd non debeant esse diversæ religiones.

Sed *contra* est quòd (Psal. XLIV, 10) scribitur ad ornatum reginæ pertinere quòd *sit circumamicta varietate.*

CONCLUSIO. — Non una tantùm, sed variæ sunt religiones diversis spiritualibus exercitiis, et charitatis operibus distinctæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 2, et qu. CLXXXVI, art. 7), status religionis est quoddam exercitium quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis. Sunt autem diversa charitatis opera, quibus homo vacare potest : sunt etiam diversi modi exercitiorum ; et ideo religiones distingui possunt dupliciter : uno modo secundùm diversitatem eorum ad quæ ordinantur, sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, et alia ad visitandos vel redimendos captivos : alio modo potest esse diversitas religionum secundùm diversitatem exercitiorum ; putà quòd in una religione castigatur corpus per abstinen-

(1) Religionum diversitas usque ad prima Ecclesiæ sæcula recurrit, ut patet ex S. Hieronymo (*Epist. ad Eustochium*), ex S. Augustino (*De mor. Eccles.* cap. 41), ex Cassiano (collat. XVIII et XIV, cap. 4) et ex aliis Patribus.

(2) Vocem *Episcopum* redundare monent theologi, nec profectò est in Hieronymo; et sic habet Decret. 93, cap. 24. Cod. Alcan., *ad Eliandrum.*

tias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, aut per aliquid aliud hujusmodi (1). Sed quia finis est potissimùm in unoquoque, major est religionum diversitas quæ attenditur secundùm diversos fines ad quos religiones ordinantur, quàm quæ attenditur secundùm diversa exercitia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc est commune in omni religione quòd aliquis totaliter se debet præbere ad serviendum Deo : unde ex hac parte non est diversitas inter religiones, ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, et in alia aliud; est autem diversitas secundùm diversa in quibus homo Deo servire potest, et secundùm quòd ad hoc homo se potest diversimodè disponere.

Ad *secundum* dicendum, quòd tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis, sicut quædam principalia (2), ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est (quæst. CLXXXVI, art. 7 corp. et ad 2). Ad observandum autem unumquodque eorum diversimodè aliquis se disponere potest; putà ad votum continentiæ servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem, et per multa alia hujusmodi. Et secundùm hoc patet quòd communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis, tum propter diversas dispositiones, tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet (in corp. et qu. CLXXXVI, art. 7 ad 2).

Ad *tertium* dicendum, quòd in his quæ ad perfectionem pertinent episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, ut supra dictum est (qu. CLXXXIV, art. 7). Agens autem, etiam in naturalibus, quantò est superius, tantò est magis unum ; ea verò quæ patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones verò diversæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd confusio opponitur distinctioni et ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem et eodem modo diversæ religiones essent absque necessitate et utilitate. Unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est ne nova religio, nisi auctoritate summi pontificis, instituatur (3).

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUA RELIGIO INSTITUI DEBEAT AD OPERA VITÆ ACTIVÆ.

De his etiam Opusc. XXIX, cap. 1 princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla religio institui debeat ad opera vitæ activæ. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex supra dictis patet (quæst. CLXXXIV, art. 5). Sed perfectio religiosi statûs consistit in contemplatione divinorum : dicit enim Dionysius (De eccles. hierarch. cap. 6, ante med.), quòd « nominantur ex Dei puro servitio, et famulatu, et indivisibili, et singulari vitâ uniente eos invisibilium sanctis convolutionibus, id est, contemplationibus, « ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. » Ergo videtur quòd nulla religio institui possit ad opera vitæ activæ.

2. Præterea, idem judicium videtur esse de monachis et canonicis regularibus, ut habetur (extrav. De postul. cap. *Ex parte*, et De statu monach.

(1) Hâc varietate fit ut fervor devotionis qui solet initio cujusque ordinis esse magnus, et posthac paulatim tepescere, novorum ordinum sive exemplo, sive aliâ occasione, quasi integer conservetur.

(2) Ex his patet omnes religionis ordines sibi eumdem finem principalem proponere, scilicet Dei servitium, omnia eadem adhibere media generalia, scilicet vota paupertatis, continentiæ et obedientiæ; sed quoad fines proximos et secundarios et media particularia inter se differre.

(3) Sic extra de domibus religiosis (cap. *Nimia*) fert inscriptio : *Novam religionem non licet constituere sine auctoritate summi pontificis.*

cap. *Quod Dei timorem*); dicitur enim quòd « à sanctorum monachorum consortio non putantur sejuncti; » et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam : unde Hieronymus dicit (ad Paulinum epist. 13) : « Si cupis esse quòd diceris monachus, id est, solus, quid facis in urbibus? » Et idem habetur (extrav. De renuntiatione, cap. *Nisi cùm pridem*, et De regular. cap. *Licet quibusdam*). Ergo videtur quòd omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam et nulla ad activam.

3. Præterea, vita activa ad præsens sæculum pertinet. Sed omnes religiosi sæculum deserere dicuntur : unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.) : « Qui præsens sæculum deserit, et agit bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelictâ, sacrificium præbet in eremo. » Ergo videtur quòd nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

Sed *contra* est quod dicitur (Jacobi I, 27) : *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est : visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum.* Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

CONCLUSIO. — Cùm religionis status ad charitatis perfectionem sit ordinatus, rectè quædam religiones ad opera vitæ activæ quæ ad dilectionem proximi pertinent, et aliæ ad opera vitæ contemplativæ, quæ ad Dei dilectionem spectant, sunt institutæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ad dilectionem autem Dei directè pertinet contemplativa vita, quæ soli Deo vacare desiderat; ad dilectionem autem proximi directè pertinet vita activa, quæ deservit necessitatibus proximorum : et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundùm illud (Matth. xxv, 40) : *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Unde et hujusmodi obsequia proximis facta, inquantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædam, secundùm illud (Hebr. ult. 16) : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci : talibus enim hostiis promeretur Deus.* Et quia ad religionem propriè pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est (quæst. LXXXI, art. 1 ad 1, et art. 4 ad 1), consequens est quòd convenienter religiones quædam ad opera vitæ activæ ordinentur. Unde et in Collationibus Patrum (collat. 14, cap. 4 circa princ.), abbas Nesteros distinguens diversa religionum studia, dicit : « Quidam summam intentionis suæ erga eremi secreta et cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum et cœnobiorum curam; quosdam xenodochii, id est hospitalitatis, delectat obsequium (1). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dei servitium et famulatus salvatur etiam in operibus vitæ activæ, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est (in corp.); in quibus etiam salvatur singularitas vitæ, non quantùm ad hoc quòd homo cum hominibus non conversetur, sed quantùm ad hoc quòd homo singulariter his intendat quæ ad divinum obsequium spectant : et dum religiosi operibus vitæ activæ insistunt intuitu Dei, consequens est quòd in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur. Unde non privantur omnino fructu contemplativæ vitæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd eadem est ratio de monachis et omnibus

(1) Generaliter non est aliquod opus misericordiæ ad cujus executionem religio institui non possit, etsi non sit hactenùs instituta, ait ipse B. Thomas, Opusc. cap. 1 contra impugnantes religionem.

aliis religiosis (1), quantùm ad ea quæ sunt communia omni religioni: putà quòd totaliter se dedicent divinis obsequiis, quòd essentialia vota religionis observent, et quòd à sæcularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantùm ad alia quæ sunt propria monasticæ professioni, quæ specialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde et in prædicta Decretali (De postulando) non dicitur simpliciter quòd sit idem judicium de canonicis regularibus quod de monachis; sed quantùm ad supradicta, scilicet « quòd in forensibus causis officio advocationis non utantur; » et in Decretali inducta de statu monachorum, postquam præmiserat, quòd « non putantur à consortio monachorum sejuncti canonici regulares, » subditur : « Regulæ tamen inserviunt laxiori. » Ex quo patet quòd non ad omnia tenentur ad quæ monachi.

Ad *tertium* dicendum, quòd dupliciter aliquis potest esse in sæculo : uno modo per præsentiam corporalem ; alio modo per mentis affectum. Unde et discipulis suis Dominus dixit (Joan. xv, 19) : *Ego elegi vos de mundo :* de quibus tamen ad Patrem loquitur dicens (Joan. xvii, 2) : *In mundo sunt, et ego ad te venio.* Quamvis ergo religiosi qui circa opera vitæ activæ occupantur, sint in sæculo secundùm præsentiam corporalem, non tamen sunt in sæculo quantùm ad mentis affectum ; quia in exterioribus occupantur, non quasi quærentes aliquid in mundo, sed solùm propter divinum obsequium. *Utuntur enim hoc mundo, tanquam non utentes,* ut dicitur (I. Cor. vii). Unde (Jacobi i, 27), postquam dictum est : *Religio munda et immaculata est visitare pupillos et viduas in tribulatione,* subditur : *Et immaculatum se custodire ab hoc sæculo,* ut scilicet affectus in rebus sæculi non detineatur.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUA RELIGIO ORDINARI POSSIT AD MILITANDUM (2).

De his etiam infra, art. 4 ad 2 et 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitæ christianæ pertinet quod Dominus dicit (Matth. v, 39) : *Ego dico vobis non resistere malo; sed si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et alteram,* quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

2. Præterea, gravior est compugnatio corporalium præliorum quàm concertationes verborum, quæ in advocationibus fiunt. Sed religiosis interdicitur officio advocationis uti, ut patet in Decretali De postulando supra inducta (art. præc. arg. 2). Ergo videtur quòd multò minùs aliqua religio possit institui ad militandum.

3. Præterea, status religionis est status pœnitentiæ, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6). Sed pœnitentibus secundùm jura interdicitur militia; dicitur enim (in Decret. De pœnit. dist. 5, cap. 3) : « Contrarium omnino est ecclesiasticis regulis post pœnitentiæ actionem redire ad militiam sæcularem. » Ergo nulla religio congruè institui potest ad militandum.

4. Præterea, nulla religio institui potest ad aliquid injustum. Sed, sicut Isidorus dicit (Etymol. lib. xviii, cap. 1, circ. princ.) : « Justum bellum est

(1) Qui quodammodo à monachis distingui possunt, prout monachi juxta interpretationem Hieronymi quasi solitarii appellantur; cum illis tamen conveniunt prout monachi nominantur ab unitate ad quam tendunt, juxta Dionysium Areopagitam.

(2) In hoc articulo demonstrat S. Doctor meritò nonnullas hujusmodi religiones ab Ecclesia fuisse institutas, præsertim in ævo medio ut mahumetanos christiani debellare possent.

quod ex edicto imperiali geritur. » Cùm ergo religiosi sint quædam privatæ personæ, videtur quòd non liceat eis bellum gerere; et ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ad Bonifacium (ep. 189, al. 205, parum ante med.) : « Noli existimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat. In his erat sanctus David, cui Dominus magnum testimonium perhibuit. » Sed ad hoc institutæ sunt religiones ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

CONCLUSIO. — Congruè institui ad militandum aliqua religio potest, non quidem propter aliquid mundanum, sed ad divini cultûs, vel publicæ salutis, vel pauperum et oppressorum defensionem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), religio institui potest non solùm ad opera vitæ contemplativæ, sed etiam ad opera vitæ activæ, inquantum pertinent ad subventionem proximorum et obsequium Dei, non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum obtinendum. Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solùm quantùm ad privatas personas, sed etiam quantùm ad totius reipublicæ defensionem : unde de Juda Machabæo (I. Machab. III, 2) dicitur, quòd *præliabatur prælium Israel cum lætitia ; et dilatavit populo suo gloriam.* Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultûs, unde ibidem subditur Judam dixisse : *Nos pugnabimus pro animabus nostris et legibus nostris*, et infra (cap. XIII, 3) dicit Simon : *Vos scitis quanta ego et fratres mei et domus patris mei fecimus pro legibus, et pro sanctis prælia.* Unde convenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultûs et publicæ salutis, vel etiam pauperum et oppressorum, secundùm illud (Psal. LXXXI, 4) : *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquis potest non resistere malo dupliciter : uno modo condonando propriam injuriam, et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum : et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter injurianti resistere. Unde Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 27, vers. fin.) : « Fortitudo quæ in bello tuetur à barbaris patriam, vel domi defendit infirmos vel à latronibus socios, plena est justitia; » sicut etiam ibidem (1) Dominus dicit : *Quæ tua sunt, ne repetas.* Et tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret; homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multò minùs ea quæ sunt Dei, non sunt negligenda : quia, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit (Super Matth. hom. V in Op. imperf., inter med. et fin.), « injurias Dei dissimulare nimis est impium. »

Ad *secundum* dicendum, quòd exercere advocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni; non autem si hoc aliquis exerceat secundùm dispositionem sui prælati pro monasterio suo, ut in eadem Decret. subditur : neque etiam pro defensione pauperum aut viduarum. Unde (Decret. dist. 88, cap. 1) dicitur : « Decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut sæcularibus negotiis se immiscere nisi propter curam pupillorum et viduarum. » Et similiter militare propter aliquid mundanum est omni religioni contrarium· non autem militare propter obsequium Dei.

(1) Æquivalenter non expressè, cùm ait (vers. 40) : *Qui vult tollere tunicam tuam, dimitte ei et pallium ;* sed (Luc. VI, 30) habentur verba hic notata

Ad *tertium* dicendum, quòd militia sæcularis interdicitur pœnitentibus (1); sed militia quæ est propter divinum obsequium, imponitur alicui in pœnitentiam; sicut patet de his quibus injungitur ut militent in subsidium Terræ sanctæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd religio non sic instituitur ad militandum quòd religiosis propriâ auctoritate liceat bella gerere, sed solùm auctoritate principum vel Ecclesiæ.

ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUA RELIGIO POSSIT INSTITUI AD PRÆDICANDUM, VEL CONFESSIONES AUDIENDUM (2).

De his etiam Opusc. x, cap. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum. Dicitur enim (7, quæst. I, cap. *Hoc nequaquam*) : « Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus, non docendi vel præsidendi, vel pascendi alios : » et eadem ratio esse videtur de aliis religiosis. Sed prædicare et confessiones audire, est pascere vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

2. Præterea, id ad quod religio instituitur, videtur esse maximè proprium religioni, ut supra dictum est (art. 2 et 3 præc.). Sed prædicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potiùs prælatorum. Non ergo ad hujusmodi actus potest aliqua religio institui.

3. Præterea, inconveniens videtur quòd auctoritas prædicandi, et confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in aliqua religione recipiuntur. Ergo inconveniens est quòd aliqua religio instituatur ad actus prædictos.

4. Præterea, prædicatoribus debetur victus à fidelibus Christi, ut patet (I. Corinth. IX). Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc institutæ, sequitur quòd fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis, quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad hujusmodi actus exercendos.

5. Præterea, institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primò misit ad prædicandum duodecim apostolos, ut habetur (Luc. IX), et postea misit septuaginta duos discipulos, ut habetur (Luc. X), et, sicut Glossa (ordin. Bedæ, sup. illud : *Post hæc autem*, etc.) ibidem dicit, « Apostolorum formam tenent episcopi, septuaginta duorum discipulorum minores presbyteri, » scilicet curati. Ergo præter episcopos et presbyteros parochiales, non debet aliqua religio institui ad prædicandum vel ad confessiones audiendum.

Sed *contra* est quod in Collationibus Patrum (collat. 14, cap. 4, in fin.) abbas Nesteros de diversitate religionum loquens ait : « Quidam eligentes ægrotantium curam, alii intercessionem quæ pro miseris atque oppressis impenditur exequentes, aut doctrinæ insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos atque summos viros pro affectu suo ac pietate viguerunt. » Ergo sicut ad ægrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per prædicationem et alia hujusmodi opera.

CONCLUSIO. — Cùm convenientissimum sit ut ad ea explenda, quæ ad animarum salutem spectant, aliquæ instituantur religiones, perspicuum hinc est, ad prædicandum et confessiones audiendum, rectè religionem institui.

(1) Per militiam sæcularem intelligendo eam quæ pro rebus mundanis decernitur vel suscipitur. Unde ibidem appellatur *mundana*.

(2) In hoc articulo sicut et in art. 1 hujus quæstionis S. Doctor impugnat Guillelmum de S. Amore et ejus asseclas quos jam refellerat (Opusc. cont. impugn. relig. cap. 4).

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 huj. qu.), convenienter religio institui potest ad opera vitæ activæ, secundùm quòd ordinantur ad utilitatem proximorum, et ad obsequium Dei, et conservationem divini cultûs. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem, quàm per ea quæ pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quantò spiritualia corporalibus sunt potiora. Unde supra dictum est (qu. xxxii, art. 3), quòd eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quàm zelus animarum, ut Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xii, aliquant. ante fin.). Majus etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum et tentationes dæmonum fideles defendere, quàm corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideo convenientissimum est, ad prædicandum, et ad alia hujusmodi quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit (Polit. lib. i, cap. 3, ante med. et Ethic. lib. viii, cap. 11, ad fin.). Unde quòd aliquis auctoritate prælatorum prædicet, vel alia hujusmodi faciat, non supergreditur discipulatus, vel subjectionis gradum, qui competit religiosis (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut religiones aliquæ instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propriâ, sed auctoritate principum vel Ecclesiæ, quibus ex officio competit, sicut dictum est (art. præc. ad 4); ita etiam religiones instituuntur ad prædicandum et confessiones audiendum, non quidem auctoritate propriâ, sed auctoritate prælatorum superiorum et inferiorum, ad quos ex officio pertinet : et ita subservire prælatis in tali ministerio, est hujusmodi religionis proprium.

Ad *tertium* dicendum, quòd à prælatis non conceditur talibus religiosis ut quilibet indifferenter possit prædicare, vel confessiones audire; sed secundùm moderationem eorum qui hujusmodi religionibus præficiuntur, vel secundùm taxationem ipsorum prælatorum.

Ad *quartum* dicendum, quòd plebs fidelis non tenetur ex debito juris ad sumptus ministrandos nisi ordinariis prælatis, qui propter hoc decimas et oblationes fidelium recipiunt, et alios ecclesiasticos reditus. Sed si aliqui in hujusmodi actibus gratis velint fidelibus ministrare, non potestativè ab eis sumptus exigentes (2), non propter hoc gravantur fideles, quia etiam ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem : ad quam etsi non teneantur ex debito juris, tenentur tamen ex debito charitatis : non autem ita quòd *eis sit tribulatio, aliis autem remissio*, ut dicitur (II. Cor. viii, 13). Si tamen non invenirentur qui gratis se hujusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii prælati, si ipsi non sufficerent, alios ad hoc idoneos quærere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

Ad *quintum* dicendum, quòd formam septuaginta duorum discipulorum non solùm tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis, qui episcopis in eorum officio subserviunt. Non enim legitur quòd sep-

(1) Nec valdè tamen de argumenti verbis ex Decreti causa 7, quæst. i, cap. *Hoc nequaquam*, desumptis curandum est, cùm ex Photii execranda synodo in octavæ synodi legitimæ ac veræ locum substitutâ hæc desumpserit Gratianus.

(2) Id est, non quasi potestatem sive auctoritatem exigendi habentes, quam dicuntur habere qui prædicant ex officio vel in sacris ministeriis occupantur ; sicut (I. Cor. ix) Apostolus inculcat.

tuaginta duobus discipulis Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quòd *mittebat eos binos ante faciem suam in omnem civitatem et locum quò erat ipse venturus.* Opportunum autem fuit ut præter ordinarios prælatos alii assumerentur ad hujusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, et difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus; sicut etiam religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum sæcularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

ARTICULUS V. — UTRUM SIT INSTITUENDA ALIQUA RELIGIO AD STUDENDUM (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit instituenda aliqua religio ad studendum. Dicitur enim (Psal. LXX, 16) : *Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini;* Glossa interl. : « Id est, in virtutem christianam. » Sed perfectio christianæ virtutis maximè videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio litterarum insistere.

2. Præterea, id quod est dissensionis principium religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit : unde et in philosophis subsecuta est diversitas sectarum, unde et Hieron. (super Epist. ad Titum, cap. 1, sup. illud, *Et constituas per civitates*) dicit : « Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis : Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephæ, » etc. Ergo videtur quòd nulla religio debeat institui ad studendum.

3. Præterea, professio christianæ religionis differre debet à professione gentilium (2). Sed apud gentiles aliqui philosophiam profitebantur; et nunc etiam aliqui sæculares dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiosis competit studium litterarum.

Sed *contra* est quòd Hieronymus (in epistola ad Paulin.) invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens : « Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cœlis; » et infra : « Quicquid quæsieris, tecum scire conabor. »

CONCLUSIO. — **Conveniens est ut aliquæ instituantur religiones quæ studio bonarum artium et scientiarum vacent.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 huj. qu.), religio potest ordinari ad vitam activam et ad vitam contemplativam. Inter opera autem vitæ activæ principaliora sunt illa quæ ordinantur directè ad salutem animarum, sicut prædicare, et alia hujusmodi. Competit ergo studium litterarum religiosis tripliciter : primò quidem quantùm ad id quod est proprium contemplativæ vitæ, ad quam studium litterarum dupliciter adjuvat : uno modo directè coadjuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum; vita enim contemplativa, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut supra habitum est (quæst. CLXXX, art. 4), in qua dirigitur homo per studium ad considerandum divina; unde in laudem viri justi dicitur (Psal. I, 2), quòd *in lege Domini meditabitur die ac nocte;* et (Eccli. XXXIX, 1) dicitur : *Sapientiam antiquorum exquiret sapiens, et in prophetis vacabit.* Alio modo studium litterarum juvat ad contemplativam vitam indirectè, removendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant; sicut in Collationibus Patrum

(1) Societas humana ex variis religionibus ad studendum institutis tot ac tantos fructus percepit, ut earum utilitas à nemine nunc in dubio teneatur.

(2) Addi potest et à professione sæcularium, ut subsumptio sit planior, utrumque membrum comprehendens.

(collat. 10, cap. 3), legitur quòd abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem Anthropomorphitarum (1), id est, eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregorius (Moral. lib. VI, cap. 17, ante med.), quòd « nonnulli dum plus exquirunt contemplando quàm capiant, usque ad perversa dogmata erumpunt, et dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt. » Et propter hoc dicitur (Eccle. II, 3) : *Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam.* — Secundò necessarium est studium litterarum religiosis institutis ad prædicandum, et alia hujusmodi exercendum : unde Apostolus dicit (Tit. I, 9) de episcopo, ad cujus officium hujusmodi actus pertinent : *Amplectentem eum, qui secundùm doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere.* Nec obstat quòd apostoli absque studio litterarum ad prædicandum sunt missi; quia, ut Hieronymus dicit in epistola ad Paulinum (inter princ. et med.), « quicquid aliis exercitatio et quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus sanctus suggerebat. » Tertiò studium litterarum religioni congruit quantùm ad id quod est omni religioni commune : valet enim ad vitandum carnis lasciviam; unde et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum (circ. med.) : « Ama Scripturarum scientiam, et carnis vitia non amabis. » Avertit enim animum à cogitatione lasciviæ, et carnem macerat propter studii laborem, secundùm illud (Eccli. XXXI, 1) : *Vigilia honestatis tabefaciet carnes.* Valet etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum : unde (Sap. VII, 8) dicitur : *Divitias nihil esse duxi in comparatione illius ;* et (I. Machab. XII) dicitur : *Nos autem nullo horum indiguimus*, scilicet exteriorum subsidiorum, *habentes solatio sanctos libros, qui in manibus nostris sunt.* Valet etiam ad obedientiæ documentum (2); unde Augustinus dicit (in lib. De operibus monach. cap. 7, circ. fin.) : « Quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare dum vult ei vacare ? » Et ideo manifestum est quòd congruè potest institui religio ad studium litterarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Glossa ibi exponit illud de littera veteris legis, de qua Apostolus dicit (II. Corinth. III, 6) : *Litterà occidit.* Unde non cognoscere litteraturam est non approbare litteralem circumcisionem, et cæteras carnales observantias.

Ad *secundum* dicendum, quòd studium ad scientiam ordinatur, quæ sine charitate inflat, et per consequens dissensiones facit, secundùm illud (Prov. XIII, 10) : *Inter superbos semper sunt jurgia ;* sed cum charitate ædificat, et concordiam parit ; unde (I. Cor. I, 5) Apostolus, cùm dixisset : *Divites facti estis in omni verbo, et in omni scientia,* postmodum subdit : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata.* Hieronymus tamen non loquitur ibi de studiis litterarum, sed de studiis dissensionum, quæ per hæreticos et schismaticos intraverunt in religionem christianam.

Ad *tertium* dicendum, quòd philosophi profitebantur studia litterarum quantùm ad sæculares doctrinas, sed religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quæ secundùm pietatem est, ut dicitur (Tit. I). Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi inquantum ordinantur ad sacram doctrinam. Unde Augustinus dicit in fine Musicæ : « Nos dum negligendos esse non existimamus, quos hæretici rationis et

(1) Juxta græcum ἄνθρωπος, id est, homo ; et μορφὴ, hoc est forma.

(2) Quia in sacris litteris plurima promptæ obedientiæ exempla, documenta et præmia inveniuntur.

scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardiùs incedimus consideratione ipsarum viarum : quod tamen facere non laudaremur, nisi multos pios Ecclesiæ catholicæ matris optimæ filios, eadem refellendorum hæreticorum necessitate fecisse videremus.»

ARTICULUS VI. — UTRUM RELIGIO QUÆ VACAT VITÆ CONTEMPLATIVÆ, SIT POTIOR EA QUÆ VACAT OPERIBUS VITÆ ACTIVÆ (1).

De his etiam infra, quæst. CLXXXIX, art. 8 corp. et ad 2, et Opusc. X, cap. 4 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio, quæ vacat vitæ contemplativæ, non sit potior eâ quæ vacat operibus vitæ activæ. Dicitur enim (extrav. De regularib. et transeuntibus ad religionem, cap. *Licet*, ex Innocentio III) : « Sicut majus bonum minori bono præponitur, ita communis utilitas speciali præfertur : et in hoc casu rectè præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, et labor quieti. » Sed religio est melior quæ ad majus bonum ordinatur. Ergo videtur quòd religiones quæ ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplativam.

2. Præterea, omnis religio ordinatur ad perfectionem charitatis, ut supra habitum est (art. 1 et 2 huj. qu.). Sed super illud (ad Hebr. XII) : *Nondum usque ad sanguinem restitistis*, dicit Glossa (Aug., serm. 17 De verb. Apost. cap. 1, circ. med.) : « Perfectior in hac vita dilectio nulla est eâ ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certarunt. » Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus quæ ad militiam ordinantur, quæ tamen pertinent ad vitam activam. Ergo videtur quòd hujusmodi religiones sint potissimæ.

3. Præterea, tantò videtur esse aliqua religio perfectior quantò est arctior. Sed nihil prohibet aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiæ quàm sint illæ quæ ordinantur ad vitam contemplativam. Ergo sunt potiores.

Sed *contra* est quod Dominus (Luc. X) dicit : *optimam partem* esse *Mariæ*, per quam vita contemplativa significatur.

CONCLUSIO. — Potior est religio, quæ ad vitam contemplativam ordinatur, quàm quæ ad activam simpliciter.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. qu.), differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundariò autem ex parte exercitii (2). Et quia non potest aliquid dici altero potiùs nisi secundùm id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundùm religionis finem, secundariò autem secundùm exercitium. Diversimodè tamen utraque comparatio attenditur. Nam comparatio quæ est secundùm finem, est absoluta, eò quòd finis propter se quæritur ; comparatio autem quæ est secundùm exercitium, est respectiva, quia exercitium non quæritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri præfertur, quæ ordinatur ad finem absolutè potiorem, vel quia est majus bonum, vel quia ad plura bona ordinatur. Si verò sit finis idem, secundariò attenditur præeminentia religionis, non secundùm quantitatem exercitii, sed secundùm proportionem ejus ad finem intentum. Unde et in Collationibus Patrum (coll. 2, cap. 2) introducitur sententia B. Antonii, qui prætulit discretionem. per quam aliquis omnia moderatur, et jejuniis, et vigiliis, et omnibus hujus-

(1) Juxta mentem B. Thomæ summum gradum in religionibus tenent illæ quæ ordinantur ad docendum et prædicandum ; secundum autem gradum illæ quæ ordinantur ad contemplationem ; tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones.

(2) Sive observantiarum quibus ad finem consequendum utitur.

modi observantiis. — Sic ergo dicendum est quòd opus vitæ activæ est duplex : unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et prædicatio. Unde et Gregorius dicit (Super Ezech. hom. v, à med.), quòd «de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus,» dicitur (Psalm. CXLIV, 7) : *Memoriam suavitatis tuæ eructabunt.* Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim majus est illuminare quàm lucere solùm, ita majus est contemplata aliis tradere quàm solùm contemplari. Aliud autem opus est activæ vitæ quod totaliter consistit in occupatione exteriori; sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia hujusmodi quæ sunt minora operibus contemplationis, nisi fortè in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet (qu. CLXXXII, art. 1). Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum et prædicandum (1), quæ et propinquissimæ sunt perfectioni episcoporum : sicut et in aliis rebus «fines primorum conjunguntur principiis secundorum,» ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 7, à med. lect. 4). Secundum autem gradum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem (2). Tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones. — In singulis autem horum graduum potest attendi præeminentia, secundùm quòd una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere, sicut inter opera activæ vitæ potiùs est redimere captivos quàm recipere hospites, et in operibus vitæ contemplativæ potior est oratio quàm lectio. Potest etiam attendi præeminentia, si una earum ad plura horum ordinetur quàm alia, vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Decretalis illa loquitur de vita activa, prout ordinatur ad salutem animarum.

Ad *secundum* dicendum, quòd religiones quæ instituuntur propter militiam, directiùs ordinantur ad hoc quòd effundant sanguinem hostium quàm ad hoc quòd eorum sanguis effundatur : quod propriè martyribus competit. Nihil tamen prohibet hujusmodi religiosos in aliquo casu (3) meritum martyrii consequi, et secundùm hoc præferri aliis religiosis; sicut et opera activa interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

Ad *tertium* dicendum, quòd arctitudo (4) observantiarum non est illud quod præcipuè in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit (in Collat. Patrum, collat. 2, cap. 2, à med. et cap. 3 et 4). Et (Isaiæ LVIII, 5) dicitur : *Numquid tale est jejunium quod elegi, per diem affligere hominem animam suam?* assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem : quæ «si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum,» sicut beatus Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quòd habet arctiores observantias, sed ex hoc quòd ex majori discretione sunt ejus observantiæ ordinatæ ad finem religionis : sicut ad continentiam efficaciùs ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi et potûs, quæ pertinent ad famem et sitim, quàm per subtractionem vestium, quæ pertinent ad frigus et nuditatem, et quàm per corporalem laborem.

(1) Ad ejusdem doctrinæ confirmationem pertinet quod (cap. *Licet*, titul. De regularibus) dicit pontifex quòd dum communis utilitas speciali præfertur *rectè præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, labor quieti.*

(2) Quia vita contemplativa activæ præfertur, ut jam dictum est (quæst. CLXXXII).

(3) V. g. si Ecclesia periclitaretur quoad fidei libertatem, majoris meriti esset pro Ecclesia defendenda usque ad mortem bellando se exponere, quàm contemplari, vel prædicare.

(4) Ita Mss. et edit. passim. Al., *altitudo.*

ARTICULUS VII. — UTRUM HABERE ALIQUID IN COMMUNI DIMINUAT PERFECTIONEM RELIGIONIS (1).

De his etiam Opusc. XVII, cap. 15, et Opusc. X, cap. 6.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis. Dicit enim Dominus (Matth. XIX, 21) : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus.* Ex quo patet quòd carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem christianæ vitæ. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent divitiis mundanis. Ergo videtur quòd non attingant omnino ad perfectionem christianæ vitæ.

2. Præterea, ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundanâ sollicitudine careat : unde et Apostolus (I. Corinth. VII, 32), dans consilium de virginitate dixit : *Volo vos sine sollicitudine esse.* Sed ad sollicitudinem præsentis vitæ pertinet quòd aliqui reservent sibi aliquid in futurum : quam quidem sollicitudinem Dominus discipulis prohibet (Matth. VI, 34), dicens : *Nolite solliciti esse in crastinum.* Ergo videtur quòd habere aliquid in communi diminuat perfectionem christianæ vitæ.

3. Præterea, divitiæ communes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt in communitate : unde Hieronymus (ad Heliodor. episc. parum à med. epist.) dicit de quibusdam (2) loquens : « Sunt ditiores monachi quàm fuerant sæculares : possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerunt; suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos. » Sed quòd aliquis habeat divitias proprias, derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quòd aliquid in communi habeatur.

4. Præterea, Gregorius (Dial. lib. III, cap. 9, circa med.) narrat de quodam sanctissimo viro Isaac, quòd « cùm ei discipuli humiliter innuerent ut pro usu monasterii possessiones quæ offerebantur, acciperet, ille sollicitus suæ paupertatis custos fortem sententiam tenebat, dicens : Monachus qui in terra possessiones quærit, monachus non est ; » quod intelligitur de communibus possessionibus, quæ pro communi usu monasterii ei offerebantur. Ergo videtur quòd habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

5. Præterea, Dominus perfectionem religionis discipulis tradens (Matth. X, 9), dicit : *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris; non peram in via;* per quod, ut Hieronymus dicit (in hunc loc.), « arguit philosophos qui vulgò appellantur Bactroperatæ (3); qui quasi contemptores sæculi, et omnia pro nihilo ducentes, cellarium secum vehebant. » Ergo videtur quòd reservare aliquid sive in proprio, sive in communi, diminuat perfectionem religionis.

Sed *contra* est quod Prosper dicit (De vita contemplativa, lib. II, cap. 9, parum à princ. et habetur 12, quæst. I, cap. *Expedit*) : « Satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis posse Ecclesiæ facultates, quæ sunt profectò communes, possideri. »

CONCLUSIO. — Perfectioni religionis repugnat divitias vel facultates proprias habere, non autem eas in communi ad necessarios vitæ usus possidere.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem destruas errorem begardorum seu fraticellorum docentium quòd habere aliquid in communi sit contrarium perfectioni evangelicæ; quod damnatum est à S. pontifice Joanne XXII (*Extrav.* tit. De verb. signif. cap. 4 et 5).

(2) Scilicet epist. III quæ De morte Nepotiani nepotis ejus inscribitur, ac id indifferenter de clericis et de monachis habet.

(3) Bactroperatæ appellantur quòd βάκτρον, id est, baculum portent et peram.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CLXXXIV, art. 3, et quæst. CLXXXV, art. 6 ad 1), perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundùm illud Hieronymi super Matthæum (cap. 19, sup. illud : *Et secuti sumus te*) : « Quia non sufficit omnia relinquere, addit Petrus quod perfectum est, scilicet : *Secuti sumus te.* Paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem. Unde in Collationibus Patrum (collat. 1, cap. 7, à med.), abbas Moyses dicit : « Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt. » Est autem privatio omnium facultatum sive paupertas perfectionis instrumentum, inquantum per remotionem divitiarum tolluntur quædam caritatis impedimenta : quæ sunt præcipuè tria. Quorum primum est sollicitudo, quam secum divitiæ afferunt : unde Dominus dicit (Matth. XIII, 22): *Quod autem seminatum est in spinis, hic est qui verbum Dei audit; et sollicitudo sæculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum.* Secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur; unde et Hieronymus dicit (Super Matth. cap. 19, sup. illud, *Facilius est camelum*) : quòd « quia divitiæ habitæ difficulter contemnuntur, non dixit Dominus, impossibile est divitem intrare in regnum cœlorum, sed difficile. » Tertium autem est inanis gloria, vel elatio, quæ ex divitiis nascitur, secundùm illud (Psal. XLVIII, 7) : *Qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur.*—Horum ergo trium primum à divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnæ, sive parvæ. Necesse est enim hominem aliqualiter sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quærantur vel habeantur nisi in modica quantitate, quantùm sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multùm impedit hominem (1) : unde nec perfectioni repugnat christianæ vitæ. Non enim omnis sollicitudo à Domino interdicitur, sed superflua et nociva : unde super illud (Matthæi VI) : *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis,* etc., dicit Augustinus (De sermone Domini in monte, lib. II, implic. cap. 16, sed expressè in lib. De op. monach. cap. 26, à princ.) : « Non hoc dicit, ut ista non procurentur, quantùm necessitatis est; sed ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii prædicatione facere jubentur. » Sed abundans divitiarum possessio abundantiorem sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multùm distrahitur et impeditur ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia verò duo, scilicet amor divitiarum, et elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias. — Differt tamen circa hoc, utrùm divitiæ abundantes vel moderatæ in proprio, vel in communi habeantur. Nam sollicitudo, quæ circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat : sed sollicitudo quæ adhibetur circa res communes pertinet ad amorem charitatis, quæ *non quærit quæ sua sunt,* sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit « amor Dei usque ad contemptum sui, » habere aliquid proprium perfectioni repugnat religionis; sed sollicitudo quæ adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem : licèt etiam per hoc impediri possit aliquis altior charitatis actus, putà contemplationis divinæ, aut instructionis proximorum. Ex quo patet quòd habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus, sive in immobilibus, est impedimentum perfectionis, licèt non totaliter excludat

(1) Vel non multùm distrahit ab his quæ ad perfectionem requiruntur.

eam : habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus, sive immobilibus, quantùm sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit; si consideretur paupertas per comparationem ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis. — Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic præsupposito tali fine, paupertas major vel minor est religioni accommoda : et tantò erit unaquæque religio secundùm paupertatem perfectior, quantò habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim quòd ad exteriora et corporalia opera vitæ activæ indiget homo copiâ exteriorum rerum ; ad contemplationem autem pauca requiruntur. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 8, ante med.), quòd « ad actiones multis opus est, et quantò utique majores sunt ac meliores, pluribus : speculanti autem nulla talium ad operationem est necessitas, sed solis necessariis indiget : alia verò impedimenta sunt ad speculationem. » Sic ergo patet quòd religio quæ ordinatur ad actiones corporales activæ vitæ, putà ad militandum vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset, si communibus careret divitiis; religiones autem quæ ad contemplativam vitam ordinantur, tantò perfectiores sunt, quantò earum paupertas minorem eis sollicitudinem temporalium ingerit. Tantò autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quantò sollicitudo spiritualium major ad religionem requiritur. — Manifestum est autem quòd majorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quæ est instituta ad contemplandum, et contemplata aliis tradendum per doctrinam et prædicationem, quàm illa quæ est instituta ad contemplandum tantùm. Unde talem religionem decet paupertas talis quæ minimam sollicitudinem ingerat. Manifestum est autem quòd minimam sollicitudinem ingerit conservare res usui hominum necessarias tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum suprapositis triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quæ ordinantur ad corporales actiones activæ vitæ, competit habere abundantiam divitiarum communium : illis autem religionibus quæ sunt ordinatæ ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos per se vel per alios hospitalitatem tenere et pauperibus subvenire : illis autem quæ ordinantur ad contemplata aliis tradenda, competit vitam habere maximè ab exterioribus sollicitudinibus expeditam (1) : quod quidem fit, dum modica quæ sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata conservantur. Et hoc Dominus paupertatis institutor docuit suo exemplo : habebat enim loculos Judæ commissos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur (Joan. xii). — Nec obstat quod Hieronymus dicit (Super Matth. in fin. comment. ad cap. 17), quòd « si quis objicere voluerit, quomodo Judas pecuniam in loculis portabat, respondemus quòd rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit, » scilicet solvendo tributum, quia inter illos pauperes præcipuè erant ejus discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim (Joan. iv, 8), quòd *discipuli abierant in civitatem, ut cibos emerent;* et (Joan. xiii, 29) dicitur quòd discipuli *putabant, quia loculos habebat Judas, quod dixisset ei Jesus : Eme ea quæ opus sunt nobis ad diem festum, aut ut egenis aliquid daret.* Ex quo patet quòd conservare pecuniam aut quascumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis ejusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni conforme quam Christus

(1) Ex his patet quòd eò magis in genere esse debet religio ab exterioribus sollicitudinibus expedita quò sit perfectior, sed non vice versa, ut patet ex respons. ad 1.

docuit suo exemplo. Sed et discipuli post resurrectionem, à quibus omnis religio sumpsit originem, pretia prædiorum conservabant, et distribuebant, prout cuique opus erat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (quæst. CLXXXIV, art. 3, in corp. et ad 1), ex illo verbo Domini non intelligitur quòd ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum ; et, sicut ostensum est (quæst. CLXXXVI, art. 8), minimum est inter tria principalia instrumenta perfectionis : nam votum continentiæ præeminet voto paupertatis, et votum obedientiæ præfertur utrique. Quia verò instrumentum non propter se quæritur, sed propter finem, non tantò aliquid fit melius quantò majus est instrumentum, sed quantò est magis fini proportionatum ; sicut medicus non tantò magis sanat, quantò majorem dat medicinam, sed quantò medicina est magis proportionata morbo. Sic ergo non oportet quòd religio tantò sit perfectior quantò majorem habet paupertatem, sed quantò ejus paupertas est magis proportionata fini communi et speciali. Et si daretur quòd excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundùm hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter : posset enim esse quòd alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam et obedientiam ; et sic esset simpliciter perfectior, quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd, per hoc quod Dominus dicit (Matth. VI, 34) : *Nolite solliciti esse in crastinum*, non intelligitur quòd nihil reservetur in futurum : hoc enim periculosum esse beatus Antonius in Collationibus Patrum (collat. 2, cap. 2, circa med.) ostendit, dicens quòd « privationem omnium facultatum ita sectantes, ut ex ipsis nec quidem unius diei victum sibimet, unumve denarium superesse paterentur, et alia hujusmodi facientes, ita vidimus repentè deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare. » Et, ut Augustinus dicit (lib. De oper. monach. cap. 23, à med.), « si hoc verbum Domini, *Nolite solliciti esse in crastinum*, ita intelligatur, ut nihil in crastinum reponatur, non poterunt ista servare qui se per multos dies à conspectu hominum separatos includunt, viventes in magna intentione orationum. » Et postea subdit : « An fortè quò sunt sanctiores, eò sunt volucribus dissimiliores (2)? » Et postea subdit (cap. 24, in princ.) : « Si enim urgeantur ex Evangelio ut nihil reponant in crastinum, rectissimè respondent : Cur ergo ipse Dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? Cur tantò ante, fame imminente, frumenta sanctis patribus missa sunt? Cur Apostoli sic indigentiæ sanctorum necessaria procurarunt? » Quod ergo dicitur : *Nolite solliciti esse in crastinum*, secundùm Hieronymum, in hunc locum, sic exponitur : « Sufficit nobis præsentis temporis cogitatio ; futura, quæ incerta sunt, Deo relinquamus ; » secundùm Chrysostomum (alium auctorem (hom. XVI in Op. imperf. circa fin.) : « Sufficit labor quem pateris propter necessaria ; noli superfluè pro superfluis laborare ; » secundùm Augustinum (De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 17, aliquant. à princ.), sic : « Cùm aliquid boni operamur, non temporalia, quæ significantur per crastinum, sed æterna cogitemus. »

Ad *tertium* dicendum, quòd verbum Hieronymi habet locum ubi sunt superabundantes divitiæ, quæ habentur quasi propriæ, vel per quarum

(1) Quod confirmari potest per ea quæ B. Thomas adducit in Opusculo contra retrahentes ab ingressu religionis, c. 15, et contra impugnantes religionem, c. 6.

(2) Huc addit : *Quia nisi reponant sibi escas in plurimos dies, includere se ita, ut faciunt, non valebunt.*

abusum etiam singuli de communitate superbiunt et lasciviunt; non autem habet locum in divitiis moderatis, communiter conservatis ad solam sustentationem vitæ, quâ singuli indigent. Eadem enim est ratio quòd singuli utantur his quæ pertinent ad necessaria vitæ, et quòd communiter conserventur.

Ad *quartum* dicendum, quòd Isaac possessiones renuebat accipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Unde Gregorius (ibid.) subdit : « Sic metuebat paupertatis suæ securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire (1). » Non autem legitur quòd renuerit recipere aliqua necessaria ad vitæ sustentationem communiter conservandam.

Ad *quintum* dicendum, quòd Philosophus (Polit. lib. I, cap. 5 et 6) dicit, panem et vinum, et alia hujusmodi, esse divitias naturales ; pecunias verò divitias esse artificiales. Et inde est quòd quidam philosophi nolebant uti pecuniâ, sed aliis rebus, quasi secundùm naturam viventes. Et ideo Hieronymus ibidem per sententiam Domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit quòd in idem redit habere pecuniam et alias res vitæ necessarias. Et tamen licèt Dominus hujusmodi non portari in via ab his qui ad prædicandum mittebantur, ordinaverit, non tamen ea in communi conservari prohibuit. Qualiter tamen illa verba Domini intelligenda sint, supra ostensum est (quæst. CLXXXV, art. 6 ad 2, et 1 2, quæst. CVIII, art. 2 ad 3).

ARTICULUS VIII. — UTRUM PERFECTIOR SIT RELIGIO IN SOCIETATE VIVENTIUM QUAM AGENTIUM SOLITARIAM VITAM (2).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd perfectior sit religio in societate viventium quàm agentium solitariam vitam. Dicitur enim (Eccle. IV, 9) : *Meliùs est duos esse simul quàm unum : habent enim emolumentum societatis suæ.* Igitur videtur perfectior esse religio in societate viventium.

2. Præterea (Matth. XVIII, 20), dicitur : *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.* Sed nihil potest esse melius quàm Christi societas. Ergo videtur quòd vivere in congregatione sit melius quàm ducere solitariam vitam.

3. Præterea, inter alia religionis vota votum obedientiæ excellentius est, et humilitas est maximè Deo accepta. Sed obedientia et humilitas magis observantur in conversatione quàm in solitudine : dicit enim Hieronymus ad Rusticum monachum (ante med. epist. 4) : « In solitudine citò subrepit superbia, dormit quantùm voluerit, facit quod voluerit ; » è contrario autem ipse docet eum qui in societate vivit dicens : « Non facias quod vis, comedas quod juberis, habeas quantùm acceperis, subjiciaris cui non vis, servias fratribus, præpositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem. » Ergo videtur quòd religio in societate viventium sit perfectior eâ quæ solitariam vitam agit.

4. Præterea, Dominus dicit (Lucæ XI, 33) : *Nemo accendit lucernam, et in abscondito ponit, neque sub modio.* Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur quòd eorum religio non sit perfectior.

(1) Hinc concludit ipse S. Thomas : manifestum est igitur ad cumulum perfectionis pertinere quòd aliqui possessiones non habeant, nec proprias, nec communes (Opusc. contra retrahentes ab ingressu religionis, cap. 5).

(2) A Scripturis insinuari videtur vitam solitariorum esse perfectiorem quàm in societate viventium ; putà B. Joannes Baptista vitam solitariorum elegit, et dicitur de eo (Luc. I) : *Puer crescebat et confortabatur Spiritu, et erat in desertis usque in diem ostensionis suæ ad Israel.*

5. Præterea, id quod est secundùm naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo est naturaliter animal sociabile, ut Philosophus dicit (Politic. lib. I, cap. 2, à princ.). Ergo videtur quòd agere solitariam vitam non sit perfectius quàm agere vitam socialem.

Sed *contra* est quòd Augustinus (lib. De operibus monachorum, cap. 23, à med.), « illos sanctiores esse dicit qui à conspectu hominum separati, nulli ad se præbent accessum, viventes in magna intentione orationum. »

CONCLUSIO. — Religio solitariorum, si debitè assumatur, simpliciter et per se perfectior est quàm religio eorum qui vitam in societate degunt.

Respondeo dicendum quòd solitudo, sicut et ipsa paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum. Unde et in Collationibus Patrum (collat. 1, cap. 7, in princ.) dicit abbas Moyses quòd « pro puritate cordis solitudo sectanda est, » sicut et jejunia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quòd solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundùm illud (Oseæ II, 14) : *Ducam eam in solitudinem et loquar ad cor ejus.* Unde non congruit religionibus quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ activæ sive corporalia, sive spiritualia, nisi fortè ad tempus, exemplo Christi qui, ut dicitur (Lucæ VI, 12) : *Exiit in montem solus orare, et erat pernoctans in oratione Dei.* — Competit autem religionibus quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum est tamen quòd id quod est solitarium debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti; et ideo solitudo competit contemplanti, qui jam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex solo divino munere, sicut patet de Joanne Baptista, qui *fuit repletus Spiritu sancto adhuc ex utero matris suæ;* unde cùm adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur (Lucæ I). Alio modo per exercitium virtuosi actûs, secundùm illud (Hebr. V, 14) : *Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali.* — Ad exercitium autem hujusmodi juvatur homo ex aliorum societate dupliciter : uno modo quantùm ad intellectum, ut instruatur in his quæ sunt contemplanda; unde Hieronymus dicit (ad Rustic. monach. ante med. epist.) : « Mihi placet ut habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas. » Secundò quantùm ad affectum, ut scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo et correctione aliorum; quia, ut dicit Gregorius (Moral. lib. XXX, super illud : *Cui dedi in solitudine domum,* cap. 12, circa med.), « quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis? » Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis (1). Solitudo autem competit jam perfectis : unde Hieronymus dicit ad Rusticum monach. (loc. cit.) : « Solitariam vitam reprehendimus? minimè, quippe quam sæpe laudavimus; sed de ludo monasteriorum hujuscemodi volumus egredi milites, quos eremi rudimenta dura non terreant, qui specimen conversationis suæ multo tempore dederint. » — Sicut ergo id quod jam perfectum est, præeminet ei quod ad perfectionem exercetur, ita vita solitariorum, si debitè assumatur, præeminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur; sicut patet de beatis Antonio et Benedicto (2).

(1) In solitudine, ait Hieronymus, citò surrepit superbia : et si parumper jejunaverit, hominemque non viderit, putat se alicujus esse momenti. Cf. ea de re S. Bernardum, epist. 115, Basilium in regulis fusius disput. interrog. 7 et sanctum Benedictum, cap. 1 suæ regulæ.

(2) De Antonio quidem ex ejus vita per B. Athanasium scripta liquet quòd statim ac audivit in

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Salomon ostendit melius esse quòd sint duo simul quàm unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum, vel ad fovendum, vel ad spiritualiter calefaciendum : quo quidem auxilio jam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

Ad *secundum* dicendum, quòd dicitur (I. Joan. IV, 16) : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur; ita habitat in corde ejus qui divinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

Ad *tertium* dicendum, quòd actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundùm directionem aliorum ad perfectionem capiendam; sed illi qui jam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, ut non indigeant actu aliis obedire; habent tamen obedientiam in præparatione animi.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. XIX, cap. 19, à med.), « à studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. » Quòd autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad ejus superiores: « Quæ sarcina si non imponatur, ut Augustinus ibidem subdit, contemplandæ veritati vacandum est, » ad quam plurimùm valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multùm utiles sunt generi humano. Unde Augustinus dicit (libro De moribus Ecclesiæ, cap. 31, paulò à princ.), de his loquens : « Pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur et aquâ contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt. Videntur autem nonnullis res humanas, plus quàm oporteret, deseruisse, non intelligentibus quantùm nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur. »

Ad *quintum* dicendum, quòd homo potest solitarius vivere dupliciter : uno modo quasi societatem humanam non ferens, propter animi sævitiam, et hoc est bestiale; alio modo per hoc quòd totaliter divinis rebus inhæret : et hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 2, à med.) quòd « ille qui aliis non communicat, est bestia, aut Deus, » id est, divinus vir.

QUÆSTIO CLXXXIX.

DE RELIGIONIS INGRESSU, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ingressu religionis; et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrùm illi qui non sunt exercitati in observantia præceptorum, debeant ingredi religionem. — 2° Utrùm liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum. — 3° Utrùm illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere. — 4° Utrùm illi qui vovent religionem intrare teneantur ibi perpetuò remanere. — 5° Utrùm pueri sint recipiendi in religione. — 6° Utrùm propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi à religionis ingressu. — 7° Utrùm presbyteri curati, vel archidiaconi possint ad religionem transire. — 8° Utrùm de una religione possit aliquis transire ad aliam. — 9° Utrùm aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum. — 10° Utrùm requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.

Ecclesia Evangelium illud : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia et da pauperibus,* cùm adhuc esset adolescens id mox præstitit, ac in eremum aliquantò post ut in perfectione proficeret se contulit : de Benedicto autem in libro III Dialog. cap. 1 Gregorius ferè idem refert.

ARTICULUS I. — UTRUM ILLI QUI NON SUNT IN PRÆCEPTIS EXERCITATI, DEBEANT INGREDI RELIGIONEM (1).

De his etiam quodl. IV, art. 2, et Opusc. XVII, cap. 2, usque ad 10 inclusivè.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeant religionem ingredi nisi illi qui sunt in præceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti, qui dixerat se præcepta à juventute servasse. Sed à Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur quòd non sint ad religionem admittendi, nisi qui sunt in præceptis exercitati.

2. Præterea, Gregorius dicit (Super Ezech. hom. 15, aliquant. à princ. et Moral. lib. XXII, cap. 14, parum à princ.) : « Nemo repente fit summus ; sed in bona conversatione à minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat. » Sed magna sunt consilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ; minora autem præcepta sunt quæ pertinent ad communem justitiam. Ergo videtur quòd non debeant aliqui ad observantiam consiliorum religionem intrare, nisi priùs fuerint in præceptis exercitati.

3. Præterea, sicut ordines sacri habent quamdam excellentiam in Ecclesia, ita et religionis status. Sed, sicut Gregorius scribit Siagrio (2) Gallorum Episcopo (lib. IX Registri, epist. 106, à med. et habetur in Decret. dist. 48, cap. *Sicut Neophyto*) : « ordinatè ad ordines ascendendum (3). Nam casum appetit qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus, per abrupta quærit ascensum. Scimus autem quòd ædificati parietes non priùs tignorum pondus accipiunt, nisi à novitatis suæ humore siccentur; ne si ante pondera, quàm solidentur, accipiant, cunctam simul fabricam deponant. » Ergo videtur quòd non debeant aliqui ad religionem transire, nisi in præceptis sint exercitati.

4. Præterea, super illud (Psalmi CXXX) : *Sicut ablactatus est super matre sua*, dicit Glossa ord. : « In utero matris Ecclesiæ primò concipimur, dum fidei rudimentis instruimur : inde quasi in utero ejusdem alimur, in iisdem primordiis proficientes ; deinde in lucem educimur, dum per baptismum regeneramur ; deinde quasi manibus Ecclesiæ portamur, et lacte nutrimur, dum post baptismum in bonis operibus informamur, et lacte simplicis doctrinæ nutrimur proficiendo, donec jam grandiusculi à lacte matris accedamus ad mensam patris, id est, à simplici doctrina, ubi prædicatur Verbum caro factum, accedamus ad Verbum in principio apud Deum. » Et postea subdit : « Quia nuper baptizati in sabbato sancto quasi manibus Ecclesiæ gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia indicuntur, non jejunatur, non mediâ nocte surgitur ; postea Spiritu Paraclito confirmati, quasi ablactati, incipiunt jejunare et alia difficilia servare. Multi verò hunc ordinem perverterunt, ut hæretici, et schismatici, se ante tempus à lacte separantes : unde extinguuntur. » Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliori observantia præceptorum exercitati. Ergo videtur quòd sint hæretici vel schismatici.

5. Præterea, à prioribus ad posteriora est transeundum. Sed præcepta sunt priora consiliis, quia sunt communiora, utpote à quibus non convertitur essendi consequentia ; quicumque enim servat consilia, servat et

(1) Non est sensus hujus quæstionis, ait Sylvius, utrùm tales teneantur ingredi religionem ; sed, an deceat eos religionem ingredi, et an eis expediat.

(2) Ita optimè ex Gregorii textu reponit Nicolai. Al., in edit., *Anglorum episcopo*, item, *Gallorum Episcopo*. In Mss. est lacuna loco nominis. In Decretis, *Siagro*, etc.

(3) Al., *accedendum*.

præcepta; sed non convertitur. Congruus autem ordo est ut à prioribus ad posteriora transeatur. Ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi priùs sit exercitatus in præceptis.

Sed *contra* est quòd Dominus Matthæum publicanum, qui in observantia præceptorum exercitatus non erat, advocavit ad consiliorum observantiam; dicitur enim (Lucæ v, 2), quòd *relictis omnibus, secutus est eum.* Non ergo est necessarium quòd ante aliquis exerceatur in observantia præceptorum, quàm transeat ad perfectionem consiliorum.

CONCLUSIO. — Illis qui in divinis præceptis exercitati sunt, ad majorem perfectionem consequendam, illis verò qui in divinorum præceptorum observatione exercitati non sunt, ad vitanda peccata, et ad aliquem perfectionis gradum assequendum utilis est religiosi instituti assumptio.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 1), status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam charitatis perfectionem; quod quidem fit inquantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectæ charitatis. Hæc autem sunt quæ implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quòd affectus hominis implicatur ad terrena, non solùm impeditur perfectio charitatis, sed interdum etiam ipsa charitas perditur, dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando. Unde patet quòd religionis observantiæ sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi; sicut patet quòd per jejunium, vigilias, et obedientiam, et alia hujusmodi, retrahitur homo à peccatis gulæ et luxuriæ, et à quibuscumque aliis peccatis. — Et ideo religionem ingredi non solùm expedit his qui sunt exercitati in præceptis, ut ad majorem perfectionem perveniant; sed etiam his qui non sunt exercitati, ut faciliùs peccata vitent et perfectionem assequantur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Hieronymus dicit (Super Matth. cap. 19, super illud : *Hæc omnia servavi)* : « Mentitur adolescens, dicens : *Hæc omnia servavi à juventute mea.* Si enim hoc quod positum est in mandatis : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, opere complesset, quomodo postea audiens : *Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*, tristis recessisset? » Sed intelligendum est eum mentitum fuisse quantùm ad perfectam observantiam hujus præcepti. Unde Origenes (Super Matth. tract. 8, ante med.) dicit quòd « scriptum est in Evangelio secundùm Hebræos, quòd cùm Dominus dixisset ei : Vade, vende omnia quæ habes, cœpit dives scalpere caput suum : et dixit ad eum Dominus : Quomodo dicis : Feci legem et prophetas, cùm scriptum sit in lege : Diliges proximum tuum sicut teipsum? et ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti sunt stercore, morientes præ fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos? Itaque Dominus redarguens eum dicit : Si vis perfectus esse, vade, etc. Impossibile est enim implere mandatum, quod dicit : Diliges proximum tuum sicut teipsum, et esse divitem, et maximè tantas possessiones habere. » Quod est intelligendum de perfecta impletione hujus præcepti. Imperfectè autem et communi modo verum est eum observasse præcepta. Perfectio enim principaliter in observantia præceptorum charitatis consistit, ut supra habitum est (quæst. CLXXXIV, art. 3). Ut ergo Dominus ostenderet perfectionem consiliorum

(1) Ita S. Doctor contra Guillelmum de Sancto Amore et alios religionum adversarios. Vid. Opusc. *contra pestiferam doctrinam retrahentium homines à religionis ingressu* (cap. 2, 11).

utilem esse et innocentibus et peccatoribus, non solùm vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens; quia faciliùs convertuntur ad religionem peccatores quàm illi qui de sua innocentia præsumunt: quibus dicit Dominus (Matth. XXI, 31): *Publicani et meretrices præcedent vos in regno Dei.*

Ad *secundum* dicendum, quòd summum et infimum tripliciter accipi possunt: uno modo in eodem statu et in eodem homine, et sic manifestum est quòd nemo repentè fit summus, quia unusquisque rectè vivens, toto tempore vitæ suæ proficit, ut ad summum perveniat; alio modo per comparationem ad diversos status; et sic non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, à minori incipiat; sicut non oportet ut quicumque vult esse clericus, priùs in laicali vita exerceatur; tertio modo quantùm ad diversas personas; et sic manifestum est quòd unus statim incipit non solùm ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quàm sit summum ad quod alius pervenit per totam vitam suam. Unde Gregorius dicit (Dialog. lib. II, cap. 1, parum à princ.): « Omnes agnoscant à quanta Benedictus puer conversationis gratiâ, et perfectione cœpisset. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (implic. quæst. CLXXXIV, art. 6), ordines sacri præexigunt sanctitatem; sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam (1). Unde pondus ordinum imponendum est parietibus jam per sanctitatem desiccatis; sed pondus religionis desiccat parietes, id est, homines, ab humore vitiorum.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut manifestè ex verbis illius Glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ (2), prout transeundum est à facilioribus ad difficiliora. Unde quod dicit, « quosdam hæreticos et schismaticos hunc ordinem pervertere, » manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinæ pertinere. Sequitur enim: « Hic verò se servasse, scilicet prædictum ordinem, » dicit, constringens se maledicto. Sic non modo in aliis fui humilis; sed etiam in scientia, quia humiliter sentiebam: quia priùs nutritus fui lacte, quod est Verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem angelorum, id est, ad Verbum quod est in principio apud Deum. » Exemplum autem quod in medio interponitur, quòd noviter baptizatis non indicitur jejunium usque ad Pentecosten, ostendit quòd non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi, antequam per Spiritum sanctum interiùs ad hoc instigentur, ut difficilia propriâ voluntate assumant. Unde et post Pentecosten post receptionem Spiritûs sancti jejunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem sanctus, sicut Ambrosius dicit super Lucam (cap. 1, sup. illud: *Et Spiritu sancto replebitur*): « Non coercetur ætatibus, non obitu extinguitur, non alvo matris excluditur. » Et Gregorius dicit (in hom. Pentecostes, 30 in Evang. inter med. et fin.): « Implet citharædum puerum, et Psalmistam facit: implet puerum abstinentem, et judicem sanum facit: » et postea subdit: « Nullâ ad discendum morâ agitur, in omne quod voluerit; mox enim ut tetigerit, mentem docet. » Et, sicut dicitur (Eccle. VIII, 8): *Non est in hominis potestate prohibere Spiritum:* et Apostolus (I. Thessal. V, 19) monet, *Spiritum nolite extinguere;* et (Act.

(1) Ideoque non est necessarium ut jam perfectionem consecutus sit, nequidem eam quæ omnibus christianis communis est, is qui religionem ingredi cupit.

(2) Scilicet de ordine docendi ac discendi; nam juxta veram docendi ac discendi rationem necesse est ab imperfectis ad perfecta, à magis notis ad minus nota semper procedere.

VII, 51), contra quosdam dicitur : *Vos semper Spiritui sancto resistitis.*

Ad *quintum* dicendum, quòd præceptorum quædam sunt principalia, quæ sunt quasi fines præceptorum et consiliorum, scilicet præcepta charitatis, ad quæ consilia ordinantur, non ita quòd sine consiliis præcepta servari non possint, sed ut per consilia perfectiùs observentur. Alia verò sunt præcepta secundaria; quæ ordinantur ad præcepta charitatis, ut sine quibus præcepta charitatis observari non possint omnino. Sic ergo perfecta observantia præceptorum charitatis præcedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum quæ sunt ad finem. Observantia verò præceptorum charitatis secundùm communem modum, et similiter alia præcepta comparantur ad consilia, sicut commune ad proprium; quia observantia præceptorum potest esse sine consiliis, sed non convertitur. Sic ergo observantia præceptorum communiter sumpta præcedit ordine naturæ consilia; non tamen oportet quòd tempore, quia non est aliquid priùs in genere quàm sit in aliqua specierum. Observantia verò præceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam præceptorum cum consiliis, sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem naturaliter prius est imperfecto; « natura enim, ut Boetius dicit (De consolat. lib. III, prosâ 10, parum à princ.), à perfectis sumit initium. » Nec tamen oportet quòd priùs observentur præcepta sine consiliis, et postea cum consiliis : sicut non oportet quòd aliquis priùs sit asinus quàm homo, vel quòd priùs sit conjugatus quàm virgo. Et similiter non oportet quòd aliquis priùs servet præcepta in sæculo quàm transeat ad religionem : præsertim quia conversatio sæcularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

ARTICULUS II. — UTRUM DEBEANT ALIQUI VOTO OBLIGARI AD RELIGIONIS INGRESSUM (1).

De his etiam supra, quæst. CLXXXVIII, art. 5, et quodl. III, art. 2, et Opusc. XVII, cap. 11, 12 et 13.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto religionis astringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundùm regulam beati Benedicti, cap. 58, et secundùm statutum Innocentii III (2) (cap. *Nullus*, De regularib. et trans.), etc.; qui etiam prohibuit ante annum probationis completum eos per professionem religioni astringi. Ergo videtur quòd multò minùs adhuc in sæculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

2. Præterea, Gregorius (Regist. lib. XI, epist. 15) dicit (et habetur in Decret. dist. 45, cap. *De Judæis*) quòd « Judæi non vi, sed liberâ voluntate, ut convertantur, suadendi sunt. » Sed implere id quod vovetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

3. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem ruinæ : unde (Exod. XXI, 33) dicitur : *Si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos, vel asinus in eam, dominus cisternæ reddet pretium jumentorum.* Sed ex hoc quòd aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem et in diversa peccata. Ergo videtur quòd non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

Sed *contra* est quòd (Psal. LXXV, 12) dicitur : *Vovete et reddite Domino Deo vestro ;* ubi dicit Glossa (ord. Aug.) quòd « quædam sunt vota propria

(1) Sensus est, utrùm sit conveniens, quòd aliqui voveant se ingressuros religionem.

(2) Ita passim. Cod. Alcan. et edit. veteres, *Innocentii IV*, à quo idem decretum perhibent theologi Lovanienses et Duaceni.

singulorum, ut castitas, virginitas, et hujusmodi. » Ad hæc ergo vovenda invitat nos sacra Scriptura. Sed sacra Scriptura non invitat nisi ad id quod est melius. Ergo melius est quòd aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

CONCLUSIO. — Decens et laudabile est aliquos ad religionis ingressum voto se obligare.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 6), cùm de voto ageretur, unum et idem opus ex voto factum, est laudabilius quàm si sine voto fiat, tum quia vovere est actus religionis, quæ habet quamdam excellentiam inter virtutes; tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum; et sicut peccatum est gravius ex hoc quòd procedit ex voluntate obstinata in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc quòd procedit ex voluntate firmata in bonum per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum, est secundùm se laudabile.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd duplex est religionis votum : unum solemne, quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio; et tale votum debet præcedere annus probationis (1), ut probat objectio. Aliud autem est votum simplex ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus, sed solùm obligatus ad religionis ingressum; et ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

Ad *secundum* dicendum, quòd auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quæ ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda; quinimò, ut Augustinus dicit ad Armentarium et Paulinam (epist. 127, al. 45, non procul à fin.), « felix est necessitas quæ in meliora compellit. »

Ad *tertium* dicendum, quòd vovere religionis ingressum, est quædam confirmatio voluntatis ad meliora; et ideo, quantùm est de se, non dat homini occasionem ruinæ, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor graviùs ruat, hoc non derogat bonitati voti; sicut nec derogat bonitati baptismi, quòd aliqui post baptismum graviùs peccant.

ARTICULUS III. — UTRUM ILLE QUI OBLIGATUS EST VOTO AD RELIGIONIS INGRESSUM, TENEATUR INTRARE RELIGIONEM (2).

De his etiam supra, quæst. LXXXVIII, art. 3 ad 2, et quodl. III, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare religionem. Dicitur enim (Dec. 17, quæst. II, cap. 1) : « Gonsaldus presbyter quondam infirmitate ac fervore passionis pressus, monachum se fieri promisit, non tamen monasterio aut abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium Ecclesiæ in manu advocati refutavit : ac postquam convaluit, monachum se negavit fieri. » Et postea subditur : « Judicamus, et auctoritate apostolicâ præcipimus, ut præfatus presbyter beneficium et altaria recipiat, et quietè retineat. » Hoc autem non esset, si teneretur religionem intrare. Ergo vi-

(1) Non licebat olim ante annum probationis professionem facere vel recipere ; si tamen fieret, abbate per se vel per alium eam recipiente, olim valebat professio. Sed post conc. Trident. (sess. XXV, cap. 15) de regularibus, professio ante expletum probationis annum emissa, est nulla, nullamque inducit obligationem ad quoscumque effectus.

(2) Affirmativè respondet S. Doctor quia ex Scriptura patet (Eccl. V, et Ps. LXXV) hominem teneri ad implendum id quod vovit, quemadmodùm fuit ostensum (quæst. LXXXVIII, art. 3).

detur quòd non teneatur aliquis implere votum, quo se ad religionis ingressum obligavit.

2. Præterea, nullus tenetur facere id quod non est in potestate ipsius. Sed quòd aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius; sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur quòd non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

3. Præterea, per votum minùs utile non potest derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium Terræ sanctæ: quod videtur esse utilius, quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur quòd votum quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccle. v, 3): *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Et super illud (Psal. LXXV): *Vovete et reddite Domino Deo vestro,* dicit Glossa (colligitur ex interl. et habetur cap. *Licet,* De voto et voti redempt.): « Vovere voluntati consulitur; sed post voti promissionem redditio necessariò exigitur. »

CONCLUSIO. — Tenetur is religionem intrare, qui ad hoc voto se obligavit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 1), cùm de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent. Ut autem Gregorius dicit in epistola ad Bonifacium (id habet Innocent. I, epist. 2 ad Victricium, can. 13, tom. II Concil. et Zacharias papa epist. 7 ad Pipin. cap. 21, tom. VI. Vid. cap. *Viduas*, 2, 27, quæst. I): « Si inter homines bonæ fidei solent contractus nullâ ratione dissolvi, quantò magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit? » Et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur, dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat. — Manifestum est autem quòd ingressus religionis maximè ad Deum pertinet, quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex supra dictis patet (quæst. CLXXXVI, art. 1). Unde relinquitur quòd ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi secundùm quòd se voto obligare intendit; ita scilicet quòd si intendit se absolutè obligare, tenetur quàm citiùs poterit ingredi, legitimo impedimento cessante; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi, tempore adveniente vel conditione existente.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex. Unde non erat monachus effectus, ut cogi deberet de jure in monasterio remanere, et Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiæ esset ei consulendum quòd omnibus dimissis, religionem intraret. Unde (extrav. De voto et voti redemptione, cap. *Per tuas*), consulitur episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpserat, voto non impleto, ut « si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiæ resignaret, et redderet Altissimo vota tua. »

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (qu. LXXXVIII, art. 3 ad 2), cùm de voto ageretur, ille qui se voto obligavit ad certæ religionis ingressum, tenetur facere quantùm in se est ut in illa religione recipiatur (1): et si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non

(1) Si non admittatur in una, debet aliam tentare, et quidem tanto tempore ac toties ut prudentis arbitrio videri possit sufficere.

recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam; si verò se intendit specialiter obligare ad unam solùm, non tenetur nisi secundùm modum obligationis suæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd votum religionis, cùm sit perpetuum, est majus quàm votum peregrinationis Terræ sanctæ, quod est temporale : et, sicut Alexander III dicit (et habetur extrav. De voto et voti redempt. cap. *Scripturæ*), « reus fracti voti aliquatenùs non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis observantiam commutare. » Rationabiliter autem dici potest quòd etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum (1). Si enim aliquibus eleemosynis factis, homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundùm illud (Daniel. IV, 24) : *Peccata tua eleemosynis redime*, multò magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit quòd aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum, quæ excedit omne genus satisfactionis, etiam publicæ pœnitentiæ, ut habetur (Decret. 33, qu. I, cap. *Admonere*); sicut etiam holocaustum excedit sacrificium, ut Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XX, à med.). Unde legitur in Vitis Patrum (lib. VI, libello 1, num. 9), quòd eamdem gratiam consequuntur religionem intrantes quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominùs ingressus religionis utilior est quàm peregrinatio Terræ sanctæ, quæ quantùm ad promotionem in bonum, præponderat absolutioni à pœna.

ARTICULUS IV. — UTRUM ILLE QUI VOVET RELIGIONEM INGREDI, TENEATUR PERPETUO IN RELIGIONE PERMANERE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuò in religione permanere. Melius est enim religionem non ingredi quàm post ingressum exire, secundùm illud (II. Petr. II, 21) : *Melius erat illis veritatem non cognoscere, quàm post agnitam retròire*; et Luc. (IX, 62) dicitur : *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retrò, aptus est regno Dei.* Sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est (art. præc.). Ergo etiam tenetur perpetuò permanere.

2. Præterea, quilibet debet vitare id ex quo scandalum sequitur, et aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quòd aliquis post religionis ingressum egreditur, et ad sæculum redit, malum exemplum et scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu, et provocantur ad exitum. Ergo videtur quòd ille qui ingreditur religionem, ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuò remanere.

3. Præterea, votum religionis reputatur votum perpetuum : et ideo temporalibus votis præfertur, ut dictum est (art. præc. ad 3, et quæst. LXXXVIII, art. 12 ad 1). Hoc autem non esset, si aliquis, voto religionis emisso, ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo quòd ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuò remanere.

Sed *contra* est quòd votum professionis, propter hoc quòd obligat hominem ad hoc quòd perpetuò in religione remaneat, præexigit annum probationis, qui non præexigitur ad votum simplex, quo aliquis se obli-

(1) Hæc si de religionis professione secundùm rei naturam loquimur, solùm probabiliter dici possunt; idcirco, ut ait Sylvius, adjiciendum videtur quòd Paulus V in bulla *Romanus pontifex*, anno 1606 die 25 maii datâ, plenam concessit indulgentiam, tum illis qui habitum religionis suscipiunt, tum his qui, expleto probationis anno, professionem mittunt.

gat ad religionis ingressum. Ergo videtur quòd ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuò ibi remanere (1).

CONCLUSIO. — Obligatio voti non ulteriùs extenditur quàm voluntas et intentio voventis; proinde utrùm ad perpetuitatem permanendi in religione se extendat vel non extendat votum ingrediendi religionem, ex voluntate et intentione voventis est statuendum.

Respondeo dicendum quòd obligatio voti ex voluntate procedit. Nam « vovere voluntatis est, » ut Augustinus dicit (implic. sup. Psal. LXXV, à med., et etiam cap. *Licet*, De voto et voti redemp.). Intantum ergo fertur obligatio voti, inquantum se extendit voluntas et intentio voventis. Si ergo vovens intendit se obligare non solùm ad ingressum religionis, sed etiam ad perpetuò remanendum, tenetur perpetuò remanere. Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causâ experiendi, cum libertate remanendi vel non remanendi, manifestum est quòd remanere non tenetur. Si verò in vovendo simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quòd cogitaret de libertate exitûs, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum religionis secundùm formam juris communis; quæ est ut ingredientibus detur annus probationis. Unde non tenetur perpetuò in religione permanere (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd melius est intrare religionem animo probandi quàm penitùs non intrare, quia per hoc disponitur ad perpetuò remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire vel respicere, nisi quando prætermittit id ad quod se obligavit : alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id faciat, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui religionem ingreditur, si exeat, præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum; et si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex ejus parte, non autem activum ex parte exeuntis, quia fecit quod licitum erat facere, quod expediebat ei propter rationabilem causam, putà infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo, quia ipse in vovendo hoc non intendit : et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri an ei expediat in religione remanere, non autem tenetur ad perpetuò remanendum.

ARTICULUS V. — UTRUM PUERI SINT RECIPIENDI IN RELIGIONE (3).

De his etiam supra, quæst. LXXXVIII, art. 8 ad 2, et art. 9 corp. et quodl. III, art. 2, et quodl. IV, art. 2, et Opusc. XVII, cap. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri non sint recipiendi in religione. Quia extra (De regularibus et transeuntibus ad religionem) dicitur (cap. 1) : « Nullus tondeatur, nisi legitimâ ætate et spontaneâ voluntate. » Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem nec spontaneam voluntatem, quia non habent perfectè usum rationis. Ergo videtur quòd non sint in religione recipiendi.

(1) Attamen, ut animadvertit Sylvius, non voto suo satisfaciet, si intret ut statim exeat; quia in vovendo non habuit intentionem sic intrandi; sed debet ingredi sincero animo experiendi, an sibi expediat in ea religione profiteri ac perpetuò manere.

(2) Cajetanus hanc B. Thomæ sententiam rectè interpretatur cum hac exceptiva, nisi per accidens seu in eventu, hoc est, nisi experientia bonæ fidei exigat perpetuam permanentiam.

(3) In quacumque religione tam virorum quàm mulierum, statuit concilium Tridentinum ut, professio non fiat ante decimum sextum annum expletum; nec qui minori tempore, quàm per annum, post susceptum habitum in probatione steterit, ad professsionem admittatur. Professio autem antea facta est nulla, nullamque inducit obligationem ad alicujus regulæ, vel religionis, vel ordinis observationem, aut ad alios quoscumque effectus (sess. XXV, cap. 15).

2. Præterea, status religionis videtur esse status pœnitentiæ : unde et religio dicitur à religando, vel à reeligendo, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. x, cap. 4, ante med. et lib. De vera relig. sub fin.). Sed pueris non convenit pœnitentia. Ergo videtur quòd non debeant religionem intrare.

3. Præterea, sicut aliquis obligatur juramento, ita et voto. Sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari juramento, ut habetur (Decret. 22, quæst. v, cap. *Pueri,* et cap. *Honestum*). Ergo videtur quòd nec etiam sint voto obligandi.

4. Præterea, illicitum videtur obligare aliquem tali obligatione quæ posset justè irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi à parentibus vel tutoribus : dicitur enim (Decr. 20, quæst. II, cap. 2), quòd « si puella ante duodecim ætatis annos sponte suâ sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes ejus vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. » Illicitum est ergo pueros, præsertim ante annos pubertatis, ad religionem recipere vel obligare.

Sed *contra* est quod dicit Dominus (Matth. XIX, 14) : *Sinite parvulos, et nolite eos prohibere ad me venire;* quod exponens Origenes (Super Matth. tract. 7, versùs fin.), dicit quòd « discipuli Jesu, priusquam discant rationem justitiæ, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excellentioris contemnamus quasi magni, pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Jesum. »

CONCLUSIO. — Quanquam ante annos pubertatis pueri voto religionis communiter non teneantur, possunt tamen et laudabile est eos in religionem recipi, ut in ea exerceantur tanquam in arte, quam post annos pubertatis, accedente rationis usu, professuri sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 1), duplex est religionis votum. Unum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit; et hoc votum habet efficaciam ex jure divino. Quod tamen dupliciter impediri potest : uno modo per defectum deliberationis, ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur extra, De regularibus et transeuntibus ad religionem (cap. *Sicut tenor*). Et eadem est ratio de pueris qui nondum habent debitum usum rationis per quem sint doli capaces : quem quidem pueri habent ut frequentiùs circa quartum decimum annum, puellæ verò circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis; in quibusdam tamen anticipatur, et in quibusdam tardatur secundùm diversam dispositionem naturæ. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat qui non est propriæ potestatis; putà si servus etiam usum rationis habens voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur, ignorante domino : potest enim hoc dominus revocare, ut habetur (in Decr. dist. 54, cap. *Si servus*). Et quia pueri vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris quantùm ad dispositionem suæ vitæ, poterit pater votum eorum revocare vel acceptare, si sibi placuerit, ut expressè dicitur de muliere (Num. xxx). — Sic ergo si puer ante annos pubertatis simplex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto; si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem, quantùm in se est, ex suo voto; tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cujus potestate adhuc existit; quia ordinatio legis, quâ unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si verò annos pubertatis excedat, non potest revocari

auctoritate parentum; si tamen nondum haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum. — Aliud autem est votum solemne (1), quod facit monachum vel religiosum : quod quidem subditur ordinationi Ecclesiæ propter solemnitatem, quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat usum rationis plenum, vel sit doli capax, non habet suum effectum ut faciat profitentem jam esse religiosum. Et tamen licèt ante pubertatis annos profiteri non possint, possunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, ut nutriantur ibidem; sicut de Joanne Baptista legitur (Lucæ I, 80), quòd *puer crescebat et confortabatur spiritu, et erat in desertis*. Unde, sicut Gregorius dicit (in Dialog. lib. II, cap. 3, in fin.), « B. Benedicto romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare cœperunt, » quod est valdè expediens, secundùm illud (Thren. III, 27) : *Bonum est viro cùm portaverit jugum ab adolescentia sua*. Unde et communi consuetudine pueri applicantur illis officiis vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd legitima ætas ad hoc quòd aliquis tondeatur cum voto solemni religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest uti spontaneâ voluntate; sed ante annos pubertatis potest esse legitima ætas ad hoc quòd aliquis tondeatur in religione nutriendus.

Ad *secundum* dicendum, quòd religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est (quæst. CLXXXVI, art. 1 ad 4), et secundùm hoc convenit pueris, qui de facili inducuntur; ex consequenti autem dicitur esse status pœnitentiæ, inquantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut supra dictum est (quæst. CLXXXVII, art. 6).

Ad *tertium* dicendum, quòd pueri sicut non coguntur ad jurandum, sicut Canon (2) dicit, ita non coguntur ad vovendum. Si tamen voto vel juramento se adstrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis; sed non obligantur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

Ad *quartum* dicendum, quòd (Num. XXX) non reprehenditur mulier in puellari ætate constituta, si voveat absque consensu parentum; potest tamen revocari à parentibus : ex quo patet quòd non peccat vovendo; sed intelligitur se voto obligare quantùm in se est, absque præjudicio auctoritatis paternæ.

ARTICULUS VI. — UTRUM PROPTER OBSEQUIUM PARENTUM DEBEAT ALIQUIS RETRAHI AB INGRESSU RELIGIONIS (3).

De his etiam supra, quæst. CI, art. 4 ad 3 et 4, et Sent. III, dist. 38, quæst. II, art. 4, quæst. II ad 2, et quodl. III, art. 16, et quodl. X, art. 9, et Matth. XV, col. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet prætermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate præcepti, quod datur de honoratione parentum (Exod. XX); unde et Apostolus dicit (I. Tim. V, 4) : *Si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primùm domum suam regere et mutuam vicem reddere parentibus*. Ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo vi-

(1) De sola extrinseca solemnitate juxta exigentiam propositi loqui videtur, cùm *ordinationi Ecclesiæ subdi* eam subjungit.

(2) Scilicet in argumento indicatus.

(3) Jam dictum est an filii possint à religione extrahi ad succurrendum parentibus (quæst. CI, art. 4); nunc examinandum superest, cùm parentes eorum operâ non multùm indigeant, possint religionem intrare contra eorum præceptum.

detur quòd non debeat aliquis prætermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

2. Præterea, major videtur esse subjectio filii ad patrem quàm servi ad dominum; quia filiatio est naturalis, servitus autem ex maledictione peccati, ut patet per Gen. IX. Sed servus non potest prætermittere obsequium domini sui, ut religionem ingrediatur aut sacrum ordinem assumat; quod habetur (in Decr. dist. 54, cap. *Si servus*). Ergo multo minùs potest filius obsequium patris prætermittere, ut ingrediatur religionem.

3. Præterea, majori debito obligatur aliquis parentibus quàm his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus non possunt religionem ingredi : dicit enim Gregorius (in Regist. lib. VII, indict. 1, epist. 11, et habetur in Decr. dist. 53, cap. *Legem*), quòd « hi qui sunt rationibus publicis obligati, quando petunt monasterium, nullo modo suscipiendi sunt, nisi priùs à negotiis publicis fuerint absoluti. » Ergo videtur quòd multò minùs filii possunt religionem ingredi, prætermisso paterno obsequio.

Sed *contra* est quod (Matth. IV, 22) dicitur, quòd *Jacobus et Joannes, relictis retibus et patre, secuti sunt Dominum.* Ex quo, ut Hilarius dicit (can. 3 in Matth. non procul à fin.), « docemur Christum secuturi, et sæcularis vitæ sollicitudine et paternæ domùs consuetudine non teneri. »

CONCLUSIO. — Ubi parentes in tanta fuerint necessitate, ut eis aliter subveniri non possit, quàm per filiorum obsequium, non licet filiis, prætermisso parentum temporali obsequio, religionem intrare.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. CI, art. 2 ad 2), cùm de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, inquantum hujusmodi : et ideo per se eis convenit ut filiorum curam habeant. Et propter hoc non licet alicui filios habenti religionem ingredi, omnino prætermissâ curâ filiorum, id est, non proviso qualiter educari possint. Dicitur enim (I. Tim. v, 8), quòd *si quis suorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* — Per accidens tamen parentibus convenit ut à filiis adjuventur, inquantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est quòd parentibus in necessitate existentibus, ita quòd eis commodè aliter quàm per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, prætermisso parentum obsequio, religionem intrare (1). Si verò non sint in tali necessitate ut filiorum obsequio multùm indigeant, possunt, prætermisso parentum obsequio, filii religionem intrare etiam contra præceptum parentum, quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantùm ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui statûs, præsertim in his quæ sunt divini obsequii : et *magis est obtemperandum Patri spirituum, ut vivamus,* quàm parentibus carnis, ut Apostolus dicit (Hebr. XII, 9). Unde Dominus, ut legitur (Matth. VIII, et Lucæ IX), reprehendit discipulum, qui nolebat eum statim sequi intuitu paternæ sepulturæ : erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, ut Chrysostomus dicit (hom. XXVIII, in Matth. à med.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præceptum de honoratione parentum non solùm se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, et ad reverentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt præceptum de honoratione parentum, pro eis orando, et eis reverentiam et auxilium impendendo, secundùm quod religiosos decet : quia

(1) Quod patet ex can *Si qui filii*, dub. 30 ex concil. Gangrenensi.

etiam illi qui in sæculo vivunt, diversimodè parentes honorant secundùm eorum conditionem.

Ad *secundum* dicendum, quòd, quia servitus est in pœnam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini quòd aliàs ei competeret, ne scilicet liberè de sua persona possit disponere; servus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quòd subjectus est patri, quin possit de sua persona liberè disponere, transferendo se ad obsequium Dei : quod maximè pertinet ad hominis bonum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licitè prætermittere, facultate existente. Et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat (1), vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licitè prætermittere, ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam, et non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest; ut scilicet cedat bonis suis creditori (2). Propter pecuniam autem persona liberi hominis secundùm jura civilia (lib. *Ob æs*, cap. De actionib. et obligation., in Syntagmate Juris, lib. XIV, cap. 3, num. 12) non obligatur, sed solùm res, quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ. Unde licitè potest, exhibitis rebus suis, religionem intrare : nec tenetur in sæculo remanere, ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi fortè in casu necessitatis, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VII. — UTRUM PRESBYTERI CURATI POSSINT LICITÈ RELIGIONEM INGREDI (3).

De his etiam supra, quæst. CLXXXIV, art. 5, et Opusc. XVIII, cap. 25.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd presbyteri curati non possint licitè religionem ingredi. Dicit enim Gregorius (in Pastor. part. III, cap. 1, admonit. 5, parum à princ.), quòd « ille qui curam animarum suscipit, terribiliter admonetur, cùm dicitur : *Fili mi, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam* : » et subdit : « Spondere namque pro amico, est alienam animam in periculo suæ conservationis accipere. » Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem, nisi solvat id quod debet, si possit. Cùm ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculum animæ suæ, videtur quòd non liceat ei, prætermissâ curâ animarum, religionem intrare.

2. Præterea, quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconveniens. Ergo videtur quòd presbyteri curati non possint licitè religionem intrare

3. Præterea, inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Hujusmodi autem actus competunt presbyteris curatis, et archidiaconis, quibus ex officio competit prædicare et confessiones audire. Ergo videtur quòd non liceat presbytero curato vel archidiacono transire ad religionem.

Sed *contra* est quod (Decr. 19, qu. 2, cap. *Duæ sunt leges*) dicitur : « Si quis clericorum in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et sæculari-

(1) Passivo sensu pro *persolvat* : activo enim sensu rationem alteri ponit vel cum altero qui eum ad solvendum obligat, ut (Matth. XVIII, 23).

(2) Jure positivo inhibitum est ne gravati ære alieno recipiantur in aliquam religionem, ut ex Sixto V et Clement. VIII patet.

(3) In hoc articulo demonstrat S. Doctor id esse licitum, absque speciali licentia papæ imò et episcopo contradicente.

ter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonicâ se salvare voluerit, etiam episcopo suo contradicente, eat liber nostrâ auctoritate.»

CONCLUSIO. — Licet archidiaconis et presbyteris curam deserere animarum et ad religionem transire, non autem episcopis, inconsultâ sedis apostolicæ auctoritate.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 3 hujus qu. ad 4, et quæst. LXXXVIII, art. 12 ad 1), obligatio voti perpetui præfertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo et solemni ad vacandum divinis obsequiis competit propriè episcopis et religiosis. Presbyteri autem curati et archidiaconi non obligantur voto perpetuo et solemni ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur episcopi. Unde episcopi præsulatum non possunt deserere quâcumque occasione, absque auctoritate romani pontificis, ut habetur (extra, De reg. et transeuntibus ad relig., cap. *Licet*). Archidiaconi autem et presbyteri curati possunt liberè abrenuntiare episcopo curam eis commissam, absque speciali licentiâ papæ, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est quòd archidiaconis et presbyteris curatis licet ad religionem transire.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd presbyteri curati et archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum, quamdiu retinent archidiaconatum, vel parochiam; non autem obligaverunt se ad hoc quòd perpetuò archidiaconatum vel parochiam teneant.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit (Contra Vigil. cap. 6, in princ., et incipit : *Multa in orbe*) : «Quamvis à te linguæ vipereæ morsus sævissimos patiantur, scilicet religiosi, de quibus argumentaris, et dicis : Si omnes se clauserint, et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? quis sæculares homines lucrifaciet? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda; si enim omnes virgines fuerint, et nuptæ non fuerint (1), interibit genus humanum. Rara est virtus, nec à pluribus appetitur.» Patet ergo quòd hic timor stultus est, putà si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret (2).

ARTICULUS VIII. — UTRUM LICEAT DE UNA RELIGIONE TRANSIRE AD ALIAM.

De his etiam Sent. IV, dist. 27, quæst. I, art. 3, quæst. I ad 3, et dist. 38, quæst. I, art. 4, quæst. III ad 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim Apostolus (Hebr. X, 25) : *Non deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam.* Glossa (interl.) : «Qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propriâ præsumptione à peccatoribus vel imperfectis, ut justi videantur, recedunt.» Sed hoc videntur facere qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

2. Præterea, professio monachorum est arctior quàm professio regularium canonicorum, ut habetur (extr. De statu monach. et can. reg. cap. *Quod Dei timorem*). Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum : dicitur enim (Decr. 19, qu. III, cap. 2) : «Mandamus, et universaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi (quod absit) publicè lapsus fuerit, monachus efficiatur.» Ergo videtur quòd non liceat alicui transire de una religione ad aliam majorem.

(1) Sive iterùm phrasi paululùm immutatâ : *Si enim omnes virgines fuerint, nuptæ non erunt*, etc.

(2) Deest solutio ad tertium in Mss. et edit. omnibus. Edit. Patav. : *Ad tertium patet solutio ex dictis*, quod verissimum est.

3. Præterea, tamdiu obligatur aliquis ad implendum quod vovit, quamdiu potest licitè illud implere; sicut si aliquis vovit continentiam servare etiam post contractum matrimonium per verba de præsenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum, quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licitè potest transire de una religione ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in sæculo : quod videtur esse inconveniens, quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

Sed *contra* est quod dicitur (Decr. 20, qu. IV, cap. 1) : « Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ propter districtiorem vitam ad aliud monasterium pergere disposuerunt, ibique commanere decreverunt, sancta synodus concedit; » et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licitè transire de una religione ad aliam.

CONCLUSIO. — Quanquam minori laude dignum sit de una religione in aliam transire, licet tamen hoc facere, vel perfectioris religionis zelo, vel ubi contigerit religionem declinare vel propter infirmitatem, non tamen absque superioris licentia, et auctoritate.

Respondeo dicendum quòd transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem vel necessitatem, non est laudabile; tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui relinquuntur; tum etiam quia faciliùs proficit aliquis in religione quam consuevit, quàm in illa quam non consuevit, cæteris paribus (1). Unde in Collationibus Patrum (collat. 14, cap. 5, in princ.), abbas Nesteros dicit : « Unicuique utile est ut secundùm propositum quod elegit, summo studio ac diligentiâ ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, et nequaquam à sua, quam elegit semel professione discedat. » Et postea subdit (cap. 6), rationem assignans : « Impossibile namque est unum et eumdem hominem simul universis fulgere virtutibus : quas si quis voluerit pariter affectare, in id incidere eum necesse est, ut dum omnes sequitur, nullam integrè consequatur. » Diversæ enim religiones præeminent secundùm diversa virtutum opera. — Potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam, triplici ex causa. Primò quidem zelo perfectioris religionis; quæ quidem excellentia, ut supra dictum est (qu. præc. art. 6), non attenditur secundùm solam arctitudinem, sed principaliter secundùm id ad quod religio ordinatur; secundariò verò secundùm discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundò, propter declinationem religionis à debita perfectione; putà si in aliqua religione arctiori incipiant religiosi remissiùs vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam (2) minorem, si meliùs observetur (3). Unde in Collationibus Patrum (collat. 19, cap. 4, 5 et 6), abbas Joannes de seipso dicit, quòd à vita solitaria, in quâ professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quòd vita eremitica cœperat declinare et laxiùs observari. Tertiò, propter infirmitatem vel debilitatem; ex qua interdum provenit quòd non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem servare statuta religionis laxioris. — Sed in his casibus potest esse diffe-

(1) Hùc pertinet illud (I. Cor. VII) : *Unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat.*

(2) Ita Mss. et editi passim. Al. deest *etiam*.

(3) Nisi sit probabilis spes citò revocandi in eam religionem pristinam observantiam; et nisi sit in provincia monasterium ejusdem ordinis, in quo regula exactè observetur; et ad quod transire possit iste religiosus, ut aiunt Sanchez (lib. VI, c. 7 n. 25); Layman (tract. V, cap. 6 De statu religionis).

tentia. Nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest, dummodo constet illam religionem esse arctiorem. Si verò de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris judicium requirendum, ut habetur extra, De regularibus et transeuntibus ad religionem (cap. *Licet*). Similiter requiritur superioris judicium in secundo casu. In tertio casu etiam (1) est necessaria dispensatio (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illi qui ad arctiorem religionem transeunt, non faciunt hoc præsumptuosè ut justi videantur, sed devotè, ut justiores fiant.

Ad *secundum* dicendum, quòd utraque religio, scilicet monachorum et canonicorum regularium, ordinatur ad opera vitæ contemplativæ: inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in divinis mysteriis ad quæ ordinatur directè ordo canonicorum regularium, quibus per se competit quòd sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit ut sint clerici, ut habetur in Decretis (causâ 18, qu. I, cap. *Nemo potest*, et cap. *Alia causa*). Et ideo quamvis ordo monachorum sit arctioris observantiæ, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundùm illud Hieronymi ad Rusticum monachum (epist. 4, aliquant. à med.) : « Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis; » non autem è converso, ut habetur (Decr. 16, quæst. I, in Decr. inducto). Sed si monachi sint clerici sacris ministeriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum majori arctitudine; et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petitâ tamen superioris licentiâ, ut dicitur (19, quæst. III, cap. *Statuimus* II).

Ad *tertium* dicendum, quòd votum solemne, quo quis obligatur minori religioni, est fortius quàm votum simplex, quo quis astringitur majori religioni. Post votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne (3). Et ideo ille qui jam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex, quod emisit de intrando religionem majorem.

ARTICULUS IX. — UTRUM ALIQUIS DEBEAT ALIOS INDUCERE AD RELIGIONEM INTRANDAM.

De his etiam quodl. III, art. 2, et 14.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus debeat alios inducere ad religionem intrandam. Mandat enim beatus Benedictus in Regula sua (cap. 58), quòd « venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus ; sed probandum est an spiritus ex Deo sint, » et hoc etiam docet Cassianus (De institutis cœnobiorum, lib. IV, cap. 3). Multò ergo minùs licet aliquem ad religionem inducere.

2. Præterea (Matth. XXIII, 15), Dominus dicit : *Væ vobis, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum, et cùm factus fuerit, facitis eum filium gehennæ duplò quam vos*. Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

3. Præterea, nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad ejus

(1) Ita Mss. et editi potiores. Al. deest *etiam*.

(2) Quæ dari potest ab episcopo cui religiosus subjicitur; si autem monasterium sit exemptum, dispensatio dari poterit à generali, vel etiam à provinciali ordinis, modò et capitulum consentiat, et justa causa subsit (19, quæst. III, cap. *Statuimus*.

(3) Juxta concil. Tridentinum religionis professio est in matrimonio impedimentum dirimens, si matrimonium ipsum præcedat, et illud dirimit si ratum duntaxat, sed non consummatum fuerit (sess. XXIX, can. 18).

detrimentum. Sed illi qui inducuntur ad religionem, quandoque ex hoc incurrunt detrimentum, quia quandoque sunt obligati ad majorem religionem. Ergo videtur quòd non sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

Sed *contra* est quòd dicitur (Exod. XXVI) : *Cortina cortinam trahat.* Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

CONCLUSIO. — **Laudabile et admodum meritorium est, ex charitate et veraciter ad religionem aliquos inducere.**

Respondeo dicendum quòd inducentes alios ad religionem non solùm non peccant, sed magnum præmium merentur. Dicitur enim (Jacobi ult. 20) : *Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, salvabit animam ejus à morte, et operiet multitudinem peccatorum;* et (Dan. XII, 3) dicitur quòd *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates.* Posset tamen contingere circa hujusmodi inductionem triplex inordinatio. Primò quidem, si violenter aliquis alium ad religionem cogeret : quod prohibetur (1) (Decr. 20, quæst. III, cap. *Præsens*). Secundò, si aliquis simoniacè alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut prohibetur (in Decr. ibidem, quæst. III, cap. *Quàm pios*). Nec tamen ad hoc pertinet si aliquis alicui pauperi necessaria subministret in sæculo, nutriens eum ad religionem, vel si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertiò, si mendaciis eum alliciat (2) : imminet enim sic inducto periculum ne cùm se deceptum invenerit, retrocedat, et sic *fiant novissima illius hominis pejora prioribus*, ut dicitur (Luc. XI, 26).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illis qui ad religionem inducuntur, nihilominùs reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur; et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm Hilarium (can. 24 in Matth. circ. med.), verbum illud Domini prænuntiativum fuit perversi studii Judæorum, quo post Christi prædicationem Gentiles vel etiam christianos ad judaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennæ filios, quia scilicet peccata pristina, quæ commiserunt in judaismo, eis non dimittuntur, et nihilominùs incurrunt judaicæ perfidiæ reatum : et secundùm hoc non facit ad propositum. Secundùm Hieronymum autem (in hunc loc. Matth.), hoc refertur ad Judæos etiam pro statu illo in quo legalia observari licebat, quantùm ad hoc quòd ille qui ab eis ad judaismum convertebatur, « dum erat gentilis, simpliciter errabat; videns autem magistrorum vitia, revertitur ad vomitum suum, et gentilis factus, quasi prævaricator, majori pœnâ fit dignus. » Ex quo patet quòd trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem, non est vituperabile, sed hoc solum quòd aliquis ei qui convenitur det malum exemplum, unde pejor efficiatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd in majori includitur minus. Et ideo ille qui est obligatus voto vel juramento ad ingressum minoris religionis, potest licitè induci ad hoc quòd ad majorem religionem transeat; nisi sit aliquid speciale quod impediat, putà infirmitas, vel spes majoris profectùs in minori religione. Ille verò qui est obligatus voto vel juramento ad ingressum majoris religionis, non potest licitè induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti, et hoc cum dispensatione superioris.

(1) Specialiter sub excommunicationis latæ sententiæ pœna, quantùm ad eos qui puellas aut mulieres cogunt (sess. XXV concil. Trid. cap. XVIII *De regularibus*).

(2) Ad hunc errorem avertendum, concilium Tridentinum statuit puellam majorem duodecim annis, si habitum regularem suscipere voluerit, explorari ab ordinario; iterùmque ante professionem (sess. XXV, cap. 17).

ARTICULUS X. — UTRUM SIT LAUDABILE QUOD ALIQUIS RELIGIONEM INGREDIATUR ABSQUE MULTORUM CONSILIO ET DIUTURNA DELIBERATIONE PRÆCEDENTE (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit laudabile quòd aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio et diuturnâ deliberatione præcedente. Dicitur enim (I. Joann. IV, 1) : *Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sint.* Sed quandoque propositum religionem intrandi non est ex Deo, cùm frequenter per exitum religionis dissolvatur : dicitur enim (Act. V, 39) : *Si est hoc consilium ex Deo, non poteritis dissolvere illud.* Ergo videtur quòd magnâ examinatione præcedente debeant aliqui religionem intrare.

2. Præterea (Proverb. XXV, 9), dicitur : *Causam tuam tracta cum amico tuo.* Sed maximè videtur hominis esse causa quæ pertinet ad mutationem statûs. Ergo videtur quòd non debeat aliquis religionem intrare, nisi priùs cum amicis suis tractet.

3. Præterea, Dominus (Lucæ XIV, 29) inducit similitudinem de homine, qui vult turrim ædificare, quòd *priùs sedens computat sumptus qui sunt necessarii, si habeat ad perficiendum,* ne insultetur ei, *quia hic homo cœpit ædificare et non potuit consummare.* Sumptus autem ad turrim ædificandam, ut Augustinus dicit (in Epist. ad Lætum 243, al. 38, aliquant. à princ.), nihil est aliud quàm, « ut renuntiet unusquisque omnibus quæ sunt ejus. » Contingit autem quandoque quòd hoc multi non possunt, et similiter alias religionis observantias portare : in cujus figura (I. Reg. XVII) dicitur quòd David non poterat incedere in armis Saulis, quia non habebat usum. Ergo videtur quòd non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturnâ deliberatione præmissâ et multorum consilio habito.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. IV) quòd ad vocationem Domini Petrus et Andreas, *continuò relictis retibus, secuti sunt eum ;* ubi Chrysostomus dicit (Super Matthæum, hom. XXIV, ante med.) : « Talem obedientiam Christus quærit à nobis, ut neque instanti temporis moremur. »

CONCLUSIO. — Religionem ingredi cogitanti, virum aliquem prudentem consulere ac maturè deliberare licet non quidem de religionis ingressu an bonus sit (quia certum est eum esse bonum), neque etiam de propriis viribus (si quidem in divino auxilio talis confidere debet), sed de aliqua corporis infirmitate, vel de debitorum oneribus, vel etiam cujus potissimum religionis institutum sit assumpturus.

Respondeo dicendum quòd diuturna deliberatio et multorum consilia requiruntur in magnis dubiis, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 3). In his autem quæ sunt certa et determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari : primò quidem ipse religionis ingressus secundùm se; et sic certum est quòd ingressus religionis est melius bonum ; et qui de hoc dubitat, quantùm est in se derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Unde Augustinus dicit (De verbis Dom. lib. serm. 7, cap. 2, parum à princ.) : « Vocat te Oriens, id est, Christus, et tu attendis Occidentem, id est, ad hominem mortalem et errare potentem. » Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires ejus qui est religionem ingressurus : et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis; quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinæ, secundùm illud (Isa. XL, 31) : *Qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas, sicut aquilæ ; current, et non labora-*

(1) In hoc articulo S. Doctor impugnat Guillelmum de S. Sancto Amore et ejus asseclas qui docuerant necessarium esse ad religionem ingrediendam multorum consilia capere, diutissimè deliberare, quia sperabant his variis impedimentis vocationes fore rarissimas.

bunt; ambulabunt, et non deficient. Si tamen sit aliquod speciale impedimentum (putà infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua hujusmodi), in his requiritur deliberatio et consilium cum his de quibus speratur quòd prosint et non impediant. Unde dicitur (Eccl. XXXVII, 12) (1) : *Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum injusto de justitia :* quasi dicat, non; unde sequitur : *Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto.* In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronymus dicit (Epist. ad Paulin. 103, propè fin.) : « Festina, quæso te, et hærentis in solo naviculæ funem magis præscinde quàm solve. » Tertio autem modo considerari potest modus religionem intrandi et quam religionem aliquis ingredi debeat; et de talibus potest haberi etiam consilium cum his qui non impediant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm dicitur : *Probate spiritus, si ex Deo sint*, locum habet in his quæ dubia sunt, utrùm spiritus Dei sint; sicut dubium potest esse in his qui jam sunt in religione, utrùm ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulatè accedat. Et ideo debent accedentem probare, utrùm divino Spiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non potest esse dubium, an propositum de ingressu religionis in corde ejus exortum, sit à spiritu Dei, cujus est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo quòd aliqui retrocedunt : non enim omne quod à Deo est, incorruptibile est : alioquin creaturæ corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichæi dicunt; neque etiam aliqui qui habent à Deo gratiam, possent illam amittere, quod etiam est hæreticum. Sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia et mutabilia facit, secundùm illud (Isaiæ XLVI, 10) : *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione utrùm sit à Deo, quia *certâ discussione non eget*, ut dicit Glossa interl. super illud (I. Thessal. ult.) : *Omnia probate.*

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut *caro concupiscit adversùs spiritum*, ut dicitur (Galat. V, 17), ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundùm illud Michææ, VII, 6 : *Inimici hominis domestici ejus.* Unde Cyrillus exponens illud (Luc. IX, 6) : *Permitte me renuntiare his qui domi sunt,* dicit (habetur in Cat. aur. D. Thom.) : « Quærere renuntiare his qui domi sunt, ostendit quòd utcumque divisus sit. Nam communicare proximis, et consulere nolentes æqua sapere, indicat adhuc utcumque languentem et retrocedentem. Propter quod audit à Domino : *Nemo, cùm posuerit manum ad aratrum, et aspexerit retrò, habilis est ad regnum Dei.* Aspicit enim retrò qui dilationem quærit occasione redeundi domum, et cum propinquis conferendi. »

Ad *tertium* dicendum, quòd per ædificationem turris significatur perfectio christianæ vitæ. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat, an velit habere sumptus vel an possit turrim ædificare, si sumptus habeat (2); sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, utrùm aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ possidet, vel si hoc faciendo ad perfectionem pervenire possit; sed hoc cadit sub deliberatione, utrùm hoc quod facit (3), sit abrenuntiare om-

(1) Vel etiam, ut subjungitur paulò infra, v. 12 : *Cum impio de pietate :* quod veluti per ironiam dictum intelligitur.

(2) Vel an habere sufficientes possit; alioqui certus est an habeat actualiter, vel non.

(3) Id est, potest accidere ut sibiipsi non sit satis perspectum an reverà habeat purum ac sincerum propositum omnibus abrenuntiandi et seipsum perfectionis studio obligandi ; tum debet secum deliberare et etiam consilia petere.

nibus quæ possidet; quia nisi abrenuntiaverit (quod est sumptus habere), *non potest*, ut ibidem subditur, *Christi esse discipulus*, quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant, an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, esse irrationabilis ex multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. VIII, cap. 11, à med.) : « Aperiebatur ab ea parte, quâ intenderam faciem, et quò transire trepidabam, casta dignitas continentiæ, honestè blandiens ut venirem, neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum, et amplectendum pias manus, plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellæ, ibi juventus multa, et omnis ætas, et graves viduæ, et virgines anus. Et irridebat me irrisione exhortatoriâ, quasi diceret : Tu non poteris quod isti et istæ? An isti et istæ in semetipsis possunt, et non in Domino Deo suo? Quid in te stas, et non stas? Projice te in eum; noli metuere : non se subtrahet, ut cadas; projice te securus, excipiet te et sanabit te. »

Exemplum autem illud quod inducitur de Davide, non facit ad propositum; quia *arma Saulis*, sicut Glossa (interl. sup. illud I. Reg. XVII : *Et deposuit ea*) dicit, « sunt legis sacramenta, tanquam onerantia; » religio autem est suave jugum Christi : quia, ut Gregorius dicit (Moral. lib. IV, cap. 30, parum à princ.), « quid grave mentis nostræ cervicibus imponit, qui vitari omne desiderium quod perturbat, præcipit, qui declinari laboriosa mundi hujus itinera monet? » Quod quidem suave jugum super se tollentibus, refectionem divinæ fruitionis repromittit et sempiternam requiem animarum; ad quam nos perducat ipse qui promisit, Jesus Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Amen.

FINIS TOMI QUINTI.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC QUINTO VOLUMINE CONTINENTUR.

QUÆSTIO CXXIX.

De magnanimitate, in octo articulos divisa. 209

QUÆSTIO CXXX.

De præsumptione, in duos articulos divisa. 221

QUÆSTIO CXXXI.

De ambitione, in duos articulos divisa. 224

QUÆSTIO CXXXII.

De inani gloria, in quinque articulos divisa. 226

QUÆSTIO CXXXIII. 233

De pusillanimitate, in duos articulos divisa. 233

QUÆSTIO CXXXIV.

De magnificentia, in quatuor articulos divisa. 236

QUÆSTIO CXXXV.

De parvificentia, in duos articulos divisa. 242

QUÆSTIO CXXXVI.

De patientia, in quinque articulos divisa. 244

QUÆSTIO CXXXVII.

De perseverantia, in quatuor articulos divisa. 251

QUÆSTIO CXXXVIII.

De vitiis oppositis perseverantiæ, in duos articulos divisa. 256

QUÆSTIO CXXXIX.

De dono fortitudinis, in duos articulos divisa. 258

QUÆSTIO CLXXXIII.

QUÆSTIO CLXXXIV.

QUÆSTIO CLXXXV.

QUÆSTIO CLXXXVI.

QUÆSTIO CLXXXVII.

QUÆSTIO CLXXXVIII.

De differentia religionum, in octo articulos divisa. 610

QUÆSTIO CLXXXIX.

De religionis ingressu, in decem articulos divisa. 628